سلسلة الدراسات الفكريّة والسياسيّة

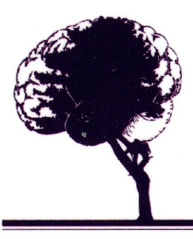
مركز نهوض للدراسات والنشر

العلمانيَّة المُزيَّفة

تأليف:
جون بوبيرو

ترجمة:
د. عبد الله المتوكل

مراجعة:
د. محمد الحاج سالم



مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

العلمانيَّة المُزيَّفة

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي ـ عائلة الزميع في الكويت ـ وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسٍ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

سلسلة الدراسات الفكريّة والسياسيّة

العلمانيَّة المُزيَّفة

تأليف:

جون بوبيرو

ترجمة:

د. عبد الله المتوكل

مراجعة:

د. محمد الحاج سالم



مركز نهوض للدراسات والنشر

NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

الكتاب: العلمانيَّة المُزيَّفة
المؤلف: جون بوبيرو
المترجم: د. عبد الله المتوكل
الناشر: مركز نهوض للدراسات والنشر
الطبعة: الأولى ٢٠٢٠م بيروت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز نهوض للدراسات والنشر

بوبيرو، جون.
العلمانيَّة المُزيَّفة/ تأليف: جون بوبيرو، ترجمة: د. عبد الله المتوكل.
(٢٠٨)ص، ١٧×٢٤سم.
ISBN: 978 - 614 - 470 - 012 - 9
١. العلمانية. ٢. نقد العلمانية. ٣. العلوم الاجتماعية. ٤. العلوم السياسية. ٥. الأيديولوجيات الفكرية والسياسية. أ. المتوكل، عبد الله (مترجم). ب. العنوان.

ترجمة حصرية مأذون بها من الناشر لكتاب:

La laïcité falsifiée
By
Jean Baubérot

مركز نهوض للدراسات والنشر

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والنشر**»، كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية**» في الكويت والتي تأسست في عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والمساهمة في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

la laïcité falsifiée

Jean Baubérot



Postface inédite

La Découverte/Poche

صورة غلاف النسخة الأصلية للكتاب

الفهرس

الموضوع | الصفحة

الموضوع　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　الصفحة

الموضوع	الصفحة

تقديم مركز نهوض للدراسات والنشر

يُعبِّر شعار اللائكية/العلمانية عن أحد أهم الإشكالات الفكرية والسياسية المطروحة بقوة داخل واقعنا الثقافي والسياسي المعاصر. والموقف الشائع سواء عند بعض المدافعين عن العلمنة أو عند بعض المناهضين لها، هو النظر إلى دلالتها كإيديولوجية جذرية قائمة على فصل الدين عن الحياة؛ أي: إن ماهية العلمانية تتجاوز المستوى الإجرائي الشكلي، الذي يتمثل في تنظيم المجال السياسي، لتصير فكرة شاملة ومشروعًا يحدد «رؤية إلى العالم» بكل ما يحمله الاصطلاح من بُعد عقدي وفلسفي شامل.

ولا شك أن الناظرين إلى العلمانية بهذه النظرة الكلية الشمولية، سيجدون في بعض مرجعياتها ما يسند رؤيتهم وموقفهم؛ بل حتى بدءًا من لحظة ظهور المصطلح في السياق الأوروبي يمكن أن نجد العلمانية تُقدم بهذه الجذرية والشمول في التصور. إذ معلوم أن جورج هوليوك الذي كان أول من سكَّ لفظ «العلمانية»، وذلك في منتصف القرن التاسع عشر، وبالضبط سنة ١٨٥١م، لَخَّص محدداتها في: «العلم كدليل حقيقي للإنسان، والقيم كمصدر دنيوي وأرضي لاديني، والبرهان المنطقي كسلطة وحيدة، وحرية الفكر والرأي كأساس للعيش».

وواضح في هذا التعريف الطابع الأيديولوجي الشمولي للفكرة العلمانية. وهذا الشمول في الطرح يختزل مجموعة من التراكمات الثقافية التي شهدها سياق التاريخ الأوروبي، الذي قامت حداثته على أساس الصراع مع السلطة الدينية. فالعلمانية لم تكن مجرد فكرة طارئة أو نتاج حدس انبجس فجأة في ذهن فيلسوف؛ بل إن سَكَّ جورج هوليوك لِلَّفظ، كان وصفًا لظاهرة ثقافية ومجتمعية كانت آخذةً في الهيمنة على بنيات المجتمع. لكنها

ظاهرة اختُلِف في تصور مدلولها اختلافًا شديدًا داخل السياق الأوروبي، مما أنتج علمانيات مختلفة، انتهت في كثير من نماذجها إلى تقليص دلالتها إلى فكرة حياد الدولة أمام مسائل الاعتقاد والتدين.

وهكذا أنتجت التحولات التي طرأت على تصور المفهوم نظريات علمانية متباينة منها ما هو جذري في رفضه للدين ورموزه، ومنها ما ينظر إلى العلمانية كتأطير لمجال سياسي على نحو محايد أمام الظواهر الدينية. ولهذا فالاقتصار على حصر دلالة المفهوم في تلك الرؤية الجذرية التي ترى العلمانية نفيًا للدين، أو فصلًا للحياة عنه، ليس موقفًا حصيفًا؛ بل هي؛ كغالبية المفاهيم السياسية، تعرضت لتطورات دلالية عديدة، ولم تعد عند كثير من منظريها الغربيين رؤية إيديولوجية كلية؛ بل صارت أقرب ما تكون إلى تقنية للحد من هيمنة السلطة السياسية، بما يسمح للدين بالحضور ليس فقط في مجال الشعور بل حتى في المجال المجتمعي.

وشبيه بهذا إلى حدٍّ ما، ذلك التطور الذي شهده المفهوم في سياقنا العربي الإسلامي، حيث إذا نظرنا إلى الكتابات الإسلامية التي انتشرت خلال النصف الثاني من القرن العشرين سنلاحظ أنها - دون تنسيق مسبق - كانت متفقة مع الكتابات الماركسية والكتابات العلمانية الجذرية التي تنظر إلى العلمنة بوصفها فصلًا للدِّين عن الحياة. لكن إذا نظرنا اليوم إلى بعض التجارب السياسية للتيارات الإسلامية، سنلاحظ أن النظرة بدأ يطرأ عليها تغيير عميق، فلم تعد العلمانية تقدم بذلك المدلول الشمولي؛ بل فقط بوصفها فصلًا للسياسة عن الدين. وقد كان الأستاذ عبد الوهاب المسيري رَحِمَهُ اللَّهُ واعيًا بهذا التمايز في دلالة العلمانية، فاقترح مصطلحين هما: «العلمانية الشاملة» و«العلمانية الجزئية».

لكن هذا لا يعني أن التصور الإيديولوجي للعلمانية كنفي للدين، لم يعد له وجود؛ بل في العالم العربي، كما في السياق الغربي، ما زال لهذا التصور صيت وتداول، إلى درجة اختزال دلالتها في نفي الدين عن الحياة بمدلولها الشامل.

واختيار «مركز نهوض للدراسات والنشر» ترجمة كتاب («العلمانية المزيفة») للمؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي جون بوبيرو، هو إطلالة على

جدل من نوع آخر، دائر في الواقع الأوروبي. والمؤلف هو أحد أكبر المتخصصين في إشكالية العلمانية في الغرب. حيث جعل من هذه الإشكالية مشروعه العلمي، حتى إنه أسس عام ١٩٩١م «كرسي تاريخ وسوسيولوجيا العلمانية» في «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا» École pratique des hautes études بباريس.

إن الحافز الذي حرَّك بوبيرو إلى نشر هذا الكتاب هو أن ثمة «علمانية جديدة» أخذت تبرز وتتمدد في المجتمعات الأوروبية، يرفع لواءها التيار اليميني، وهذا النوع من العلمنة، حسب بوبيرو، علمانية مزيفة؛ لأنها نقلت المبدأ العلماني إلى المجال العام؛ أي: المجتمع؛ مما جعلها تؤول إلى نوع من الاستبداد تجاه الأفراد والجماعات، حيث تتدخل في منع التعبير عن ذواتهم واعتقاداتهم وشعائرهم. بينما العلمانية في جوهرها هي مجرد حياد للسلطة السياسية. ومن مستلزمات هذا الحياد ألَّا تُمنع التعبيرات الثقافية والدينية من التمظهر في الحياة العامة.

تقوم أطروحة بوبيرو على تمييز جذري بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع. حيث يقبل العلمنة في المستوى الأول؛ أي: بمدلولها كحياد للدولة أمام مسائل الاعتقاد الديني، لكنه يرفض علمنة المجتمع؛ لأنها ستؤول إلى تدخل السلطة السياسية في اختيارات الأفراد وحرياتهم.

وهذا الموقف هو الذي جعل بوبيرو يرفض كل أشكال التضييق التي تطال المسلمين في فرنسا، حيث كان العضو الوحيد في لجنة ستاسي La commission Stasi، الذي رفض أن يوقع عام ٢٠٠٤م على قانون منع الرموز الدينية (التي كان المقصود منها أساسًا هو الحجاب)، كما رفض عام ٢٠١٠م الموافقة على قانون منع النقاب. وكل هذه المواقف وغيرها كان منطلقها عند بوبيرو هو الفلسفة العلمانية ذاتها، التي هي في نظره، محايدة أمام المسائل الدينية والاعتقادية، وحافظة للحريات الشخصية، ولذا ناهض التوجه اليميني لأنه في نظره ينتهي إلى تقديم تصور محرف للعلمنة.

من هنا فإن القارئ العربي الذي اعتاد على أن يقرأ معالجات لإشكالية العلمانية في سياق إثبات نفيها للدين، سيفاجأ بأن الإطار الذي يتنزل في هذا الكتاب؛ بل ويتنزل فيه النقاش الأوربي والغربي للعلمنة ليس جدلًا دينيًا بل

هو جدل سياسيٌّ... ولهذا لن يجد القارئ داخل هذا الكتاب نقاشات نظرية أو فلسفية؛ بل سيلقى تحليلًا دقيقًا لإشكالات الواقع السياسي الأوربي، والفرنسي بشكل خاص، على نحو يكشف عن مفارقاته وتناقضاته، مع استحضار أمثلة واقعية، يسعى من خلالها بوبيرو إلى المناداة بتصحيح الوعي، لتجاوز التضييق على التعبيرات والرموز الدينية. وهكذا تصير العلمانية أحد أهم المنظورات السياسية التي يمكن اتخاذها مرتكزا لحفظ الاختلافات الثقافية والدينية، وشرعنة وجودها في المجال العام.

مقدّمة

يجد اليسار العلماني نفسَه أمام اختبارٍ قاسٍ؛ ذلك أنَّ العلمانيَّة التي كانت تبدو له مُكوّنًا مُمَيِّزًا لهويّته، يتمّ اليوم تَبَنِّيهَا شعارًا مِنْ قِبَلِ اليمين المتصلّب وأقصى اليمين، وهذا ما ينجم عنه القلق والارتباك، إن لم ينتج عنه توافقات تبدو مناقضة لطبيعة الأمور. لهذا يعبِّر العديد من العلمانيّين، سواء كانوا من اليسار أو من الجمهوريّين، عن ارتباك كبير، ويطالبون بتوضيحات:

ما الذي يحصل للعلمانيَّة؟ ما الانحرافات التي أنتجت الوضع الراهن؟ كيف نستعيد المبادرة؟ إنّها الأسئلة التي سبق أن طُرحت عليَّ مرارًا، مِنْ قِبَل أشخاص مختلفين جدًّا بوصفي مؤرِّخًا وباحثًا اجتماعيًّا، ثمَّ أيضًا بوصفي مواطنًا. وسيحاول هذا الكتاب بالفعل، الإجابة عن هذه الأسئلة على مستويين:

أوّلًا: تشخيص التوظيف الحالي للعلمانيَّة وتحليله.

ثانيًا: تقديم مقترحات من أجل إعادة بناء ديناميَّة علمانيَّة. وفي الحالتين، سيسعى هذا الكتاب إلى تقديم عناصر معرفة مبسَّطة، تكون أدوات تَفَكُّرٍ وعَمَلٍ.

سأعود في الفصلين الأوّلين إلى الأحداث التي أظهرت، بين شتاء ٢٠١٠م وخريف ٢٠١١م، أن وضعيَّة العلمانيَّة في فرنسا تغيّرت بعمق. فقد أعلنت خلالها مارين لوبين (Marine Le Pen) نفسها بطلة العلمانيَّة، وادّعت أنها ستهبُّ لإنقاذ قانون عام ١٩٠٥م الذي يفصل بين الديانات والدولة. ويُظهر التذكير بهذه الأحداث، كيف نجحت زعيمة حزب الجبهة الوطنيَّة

فعليًّا، في احتلال الحقل الإعلامي حول مَوْضُوعة العلمانيَّة، وفي إنتاج معتقدات اجتماعيَّة خاطئة، استفادت منها كركيزة ومرقًى. هذا ما سأتطرّق إليه في الفصل الأول.

أما حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة (UMP)، من جهته، فقد نظَّم «**نقاشًا حول العلمانيَّة**» كان في الواقع، موجَّهًا ضدّ الإسلام. وقد مُني هذا النقاش على ما يبدو بالفشل؛ لأنه أحدث انقسامًا في صفوف اليمين نفسه. لكنَّ هذا الفشل أو «**الانحدار**» (حسب تعبير إحدى الصحافيّات)، لم يمنع مع ذلك، من حصول نتائج وخيمة لهذه المبادرة، بالإضافة إلى كونه تتويجًا لسيرورة مطبوعة بصفة خاصة، بتقرير أساسي - رغم أنه أُهمِل نسبيًّا - سبق أن أنجزه فرانسوا باروان (François Baroin)، يثني فيه على «علمانيَّة جديدة»، هي إلى حدٍّ ما «**غير متلائمة**» مع حقوق الإنسان. **وسأتناول هذه المسألة في الفصل الثاني**.

وعبارة «علمانيَّة جديدة» في غاية الدلالة. ذلك أنَّ الاختلافات بين العلمانيَّة المُزيفة على هذا النحو، وبين العلمانيَّة التاريخيَّة؛ أي: علمانيَّة عام ١٩٠٥م التي يُزعم باطلًا الاستناد والانتساب إليها، هي اختلافات كبيرة. **وسنفحص في الفصل الثالث هاتين العلمانيّتين، باعتبارهما واقعًا سياسيًّا أساسيًّا في مجتمع ديمقراطي، وكيف تصوغ كلّ واحدة منهما العلاقات بين الدولة والمجتمع المدني والمواطن؟ وهل تحافظان على صلات بالنزعة البونابارتيَّة** (bonapartisme) والنزعة اليعقوبيَّة (jacobinisme)، وهما التيّاران اللذان يَعُدّهما جول فيري (Jules Ferry) الخطرين الأساسيّين على الجمهوريَّة الفرنسيَّة؟

لقد انبثقت علمانيَّة ١٩٠٥م عن تاريخ طويل، كانت فيه الصراعات السياسيَّة الدينيَّة دائمة ومتواترة، وتمخّض عنها، في ظلّ الثورة الفرنسيَّة وخلال القرن التاسع عشر، «**صراع بين فَرَنْسَتَيْن**»[1]. لكن هذه العلمانيَّة لم تطبّق أبدًا في المستعمرات الفرنسيَّة، وخاصّة في الجزائر.

واليوم؛ فإنَّ وضع «**واجب الذاكرة**» في الواجهة، ترافقه بطريقة مفارقة

---

(١) المقصود بـ«**الصراع بين فرنستين**»: الصراع بين الدولة والكنيسة الكاثوليكيّة [المترجم].

لكنّها كاشفة، كتابات تاريخيّة مخادعة حول العلمانيّة، مليئة بالبتر والحذف والأكاذيب. **وقد أعطيتُ مثالَيْن على ذلك:**

الأوّل: انطلاقًا من خطاب لـنيكولا ساركوزي (Nicolas sarkozy).

والثاني: من محاولة إعادة بناء تاريخي، خاطئة لكنّها أكثر توضيحًا للالتباس الحالي، قام بها المجلس الأعلى للإدماج.

ألا تصبح العلمانيّة التي كانت أداة سياسيّة، علامة على الانكماش الهويّاتي وذريعة له لدى بعض القوى السياسيّة اليوم؟ ألا يستعيد اليمين المتصلّب واليمين المتطرّف، باسم العلمانيّة، قوالب نمطيّة ضد الأجانب، كان خصوم العلمانيّة بالأمس هم الذين يُصدرونها؟ **هذا ما سأسعى إلى توضيحه في الفصل الرابع.**

لكن، يمكن الردّ عليّ بالقول: إنَّ العلمانيّة تجد نفسها اليوم، على الأقلّ، منخرطة في معركة أساسيّة؛ هي معركة المساواة بين الجنسين. فما حقيقة الأمر؟ سأتناول هذه المسألة في الفصل الخامس، مع الحديث عن المسلمين وعن الذين واللواتي يدّعون أنهم ضد التمييز على أساس الجنس حين يتعلّق الأمر بالإسلام، لكنهم، من جهة أخرى، يَكفلون ويدعمون ازدراء النساء في قلب المجتمع السياسي.

لقد شكّلت الإحالة إلى العلمانيّة مسألة مركزيّة في المشروع الجمهوري، وكانت مرتبطة بعمق، بمشروع مجتمعي. وتوظيفها الأداتي اليوم، يسمح بضمان نظام رمزيٍّ قائم وتكريسه، هو بالأساس خاصّ بالأحزاب اليمينيّة، وإن كان بعضٌ من يزعمون أنّهم يساريّون، يتبنّونه دون وضع أيّة مسافة إزاءه. يطلق المثقف الإيطالي رفاييلي سيموني (Raffaele Simone) على هذا النظام الاجتماعي الجديد اسم «**الوحش الوديع**»، ويمكن أيضًا وصفه بـ«**الوداعة الكليانيّة**». وتسير المعركة من أجل العلمانيّة، **كما سأبيّن ذلك في الفصل السادس**، بالتوازي مع نقد المجتمع المهيمن والاحتجاج ضدّ الرأسماليّة الفائقة.

ولا يتعلّق الأمر بـ«**الدفاع**» عن العلمانيّة، بقدر ما يتعلّق بتطويرها ودعمها، ذلك أنَّ العلمانيّة حركة تربط بين النقاش والمعركة، وتتضمّن الكشف عن أشكال الهيمنة القويّة والدائمة، بينما تقترح السياسة التي تتوخّى

إعادة بناء العلمانيَّة، قوانين من أجل إرساء حرّيات علمانيَّة، واتّخاذ تدابير متنوِّعة لضمان المساواة بين مختلف العائلات الفكريَّة في المجتمع المدني.

لذا، سوف نجد في الفصل السابع مجموعةً من المقترحات الملموسة، من أجل وضع حدٍّ للانحراف الحالي الذي تتعرَّض له العلمانيَّة. ومن هنا، فإنَّ الأمر لا يتعلّق باقتراح العلمانيَّة التاريخيَّة كنموذج ثابت لا يُتجاوز[٢]؛ إذ يمكن للعلمانيَّة، في إطار الإخلاص لمبادئها ولروح قانون ١٩٠٥م، أن تكون قوة ديناميَّة مبدعة، لرفع تحدِّيات القرن الحادي والعشرين.

وتتطلَّب العلمانيَّة مناضلين علمانيّين، من مختلف الآفاق الروحيَّة، قادرين على إعطاء معنى لحياتهم من خلال الممارسة اليوميَّة لما سمّاه مؤرِّخ الجمهوريَّة كلود نيكولي (Claude Nicolet) «**العلمانيَّة الذاتيَّة**». وسأختم الفصل الثامن، بعد فحص الدلالة الخصبة لهذه العبارة، بدعوة القارئ بألَّا يكون «**لا داعرًا ولا خانعًا**» في مواجهة كهنوت الأمس واليوم، وأن يكون كافرًا بالأفكار المهيمنة، ومقاومًا للاستلابات الاجتماعيَّة.

كما يتضمّن كتاب **العلمانيَّة المزيفة**، بالإضافة إلى الفصول السابقة، ثلاثة ملاحق. الأوّل هو ردٌّ وقَّعتُه باسم مستعار هو مولود بوبيرو (Mouloud Baubérot)، على مقال نشره نيكولا ساركوزي في جريدة لوموند (Le Monde) بتاريخ ٩ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٩م، يخاطب فيه «**مواطنيه المسلمين**»، مطالبًا «**الوافدين الجدد**» منهم بأن «**يتفادوا كلّ تباهٍ وكلّ استفزاز**». والثاني، هو نَصُّ مُدَاخَلَتِي أمام اللجنة البرلمانيَّة التي اجتمعت بتاريخ ٢١ أكتوبر/تشرين الأوّل ٢٠٠٩م لمناقشة موضوع النقاب[٣]. أمّا الملحق الثالث، فيتضمّن **مذكرة توليفيَّة** حول قانون ١٩٠٥م الذي يفصل بين الكنائس والدولة، والذي يُستشهد به باستمرار في إطار النقاش الاجتماعي، ليتمّ تَقْوِيلُه، في غالب الأحيان، ما لم يَقُلْهُ. وفي الواقع، فإنَّ هذا القانون بإنكاره واستبعاده لكلِّ تصوُّرٍ مطلق للعلمانيَّة، الذي يحوِّلها إلى شيء آخر غير ما هي عليه، يكشف أنَّه قانون متوازن، يربط بين مختلف حُرِّيات مواطني مجتمع ديمقراطي وبين مختلف حقوقهم.

---

(٢) وهو ما يلومني البعض على فعله.

(٣) وضّحت فيه بالخصوص الفرق بين «**ما لا يمكن استدراكه**» وبين «**ما يمكن استدراكه**».

الفصل الأول

عندما تغدو العلمانيَّة قناعًا لليمين المتطرّف

ترأَّست مارين لوبين (Marine Le Pen)، بتاريخ ١٠ سبتمبر/أيلول ٢٠١٠م، اجتماعًا عموميًّا بمدينة ليون (Lyon)، ألقت خلاله كلمة، في إطار الحملة الانتخابيَّة الداخليَّة لحزب الجبهة الوطنيَّة (Front national) من أجل انتخاب زعيم جديد للحزب. وقد انعقد هذا التجمّع في إحدى القلاع الانتخابيَّة لمنافسها على الزعامة برونو غولنيش (Bruno Gollnisch)، وكانت إلى ذلك الحين قد قامت بعمليَّة إغراء إعلامي، بحيث اعتبر بعض مناضلي حزبها أنَّ تدخُّلاتها فيه كانت جدّ معتدلة. فقد أرادت في هذا التجمّع أن ترضيهم وتستحوذ عليهم، وأن تقوِّي أيضًا تأثيرها في الرأي العامّ. وقد كانت تلك مهمَّة مزدوجة الصعوبة؛ إذ كان يتوجّب عليها الاستمرار بالظهور بمظهر الزعيمة ذات التوجّه الوسطي، وفي الوقت ذاته الفوز على منافسها. لذا كان عليها من أجل إنجاز هذه المهمَّة المستحيلة استعارة قناعٍ ألا وهو قناع العلمانيَّة.

ففي خطابها هذا، وبعد أن أحالت إلى الحرب العالميَّة الثانية، قارنت ماري لوبين الصلوات التي يؤدِّيها المسلمون في شوارع بعض المدن الكبيرة (في باريس ومرسيليا بصفة خاصّة) بـِ«**الاحتلال**»، حيث قالت: «**يوجد عشرة أو خمسة عشر مكانًا يرتادها بصفة منتظمة عدد من الأشخاص لاحتكار الأماكن العامَّة. إنَّه احتلال لأجزاء من الملك العمومي، ولأحياء يُطبَّق فيها القانون الديني. ومع أنَّه لا توجد مدرّعات ولا جنود، إلَّا أنَّ الأمر يتعلَّق باحتلال**». إنَّ الكلمات المستعملة هنا، قد انْتُقيت بذكاء قصد الإيحاء بأنَّ «**أجزاءً**» بأكملها من التراب الفرنسي قد انتزعت من نظام الجمهوريَّة وأصبحت خاضعة لـِ«**القانون الديني**»؛ أي: للشريعة، مثلما هو الأمر في إيران والمملكة العربيَّة السعوديَّة.

مارين لوبين بطلة جديدة للعلمانيَّة

وكان من الطبيعي أن تُثير هذه التصريحات استنكارًا في صفوف اليمين واليسار. فقد ردَّ عليها الناطق باسم الحزب الاشتراكي الفرنسي، بينوا هامون (Benoît Hamon) بما يلي: «**حُرِّرت مرسيليا على يد الجزائريّين، واليوم تقول مارين لوبين إنَّ أحفاد محرِّري مرسيليا محتلّون، في حين كانت عائلتها السياسيَّة؛ أي: أقصى اليمين الفرنسي، تتعاون مع المحتلّ**»[١].

أمَّا السكرتير الوطني لحزب أوروبَّا الإيكولوجيَّة ـ الخضر (Europe Ecologie -Les verts)، سيسيل ديفلو (Cécile Duflot)، فقد اعتبر تلك التصريحات «**مدعاة لليأس والرداءة، وهي كالعادة، تصريحات مثيرة جدًّا للقلق**»؛ لأنَّها تستثير في نفوس المواطنين «**كراهيَّة عبثيَّة وشعورًا بالخوف من الغزو**»[٢].

كما لم يجد اليمين أيضًا في هذا الخطاب ما يستهوي. فقد اعتبر جون فرانسوا كوبي (Jean-François Copé)، الذي أصبح، مؤخَّرًا، قائدًا جديدًا لحزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، أنَّ مارين لوبين «**لها نفس شخصيَّة أبيها [...]، ونفس أدواته، ونفس ما يصدر عنه من خلط ومن آراء**»[٣]. في حين أكَّد الناطق الرسمي باسم الحكومة، فرانسوا باروان، أنَّ تصريح ماري لوبين يشكّل «**توضيحًا إضافيًّا**» للاختلاف بين القوميّين والوطنيّين: «**الوطنيّون هم من يحبُّون أهلهم، بينما القوميّون هم من يكرهون الآخرين**»[٤].

ونحن نتفهَّم هذه الإدانة العامَّة، لكن في الوقت نفسه، لا ينبغي أن ننخدع؛ فرُدود الفعل هذه، هي ما تنتظره مارين لوبين وتتمنَّاه، وهذا ما جرت عليه العادة دومًا مع حزب الجبهة الوطنيَّة! وهو ما يوضِّح مدى تعقُّد المشكلة. ولعلَّ باتريك مينوتشي (Patrick Mennucci)، السكرتير الوطني للحزب الاشتراكي، هو الوحيد الذي كان حاسمًا في تلك الردود المتوقَّعة،

---

(١) «Islam et Occupation: Marine Le Pen provoque un tollé», <http:// lefigaro.fr>, 12 décembre 2010.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) «Marine Le Pen sous le feu des critiques», <http://nouvelobs.com>, 12 décembre 2010.

(٤) «Marine Le Pen compare les "prières de rue" des musulmans à une "occupation" <http://lemonde.fr>», 13 décembre 2010, avec AFP et Reuters.

حيث وضّح أنّ «**من يلجؤون إلى الصلاة في الشارع مرغمون على القيام بذلك؛ لضيق القاعات المخصّصة للصلاة**»[٥].

وفي مواجهة ردود الفعل هذه، مارست مارين لوبين، كما كان يفعل والدها - وما بالعهد من قدم -، نوعًا من التراجع الظاهري الذي يؤكّد في الواقع، تصريحاتها السابقة، مع تحويل الأنظار عن مركز الجدل. فقد أوضحت: «**كان يمكنني أيضًا**[٦] **الحديث عن الاحتلال الإنكليزي في عهد جان دارك** (Jeanne D'Arc)»[٧]. وهذا قول يرسّخ، ضمنيًّا، فكرة كون أجزاء بأكملها من التراب الفرنسي قد احتُلّت من قبل أعداء، وأنّ على جان دارك الجديدة طردهم خارج المملكة، عفوًا خارج الجمهوريّة! وختمت قائلة: «**إنّ عددًا كبيرًا من المسلمين [...] يدينون هذا النوع من السلوك. وهم يقفون إلى جانبي دفاعًا عن العلمانيّة**».

إنّ «**العلمانيّة**» كلمة سحريّة تسمح بحجب المظهر المخزي للآراء والمواقف المتبنّاة، وخاصّة حين يتمّ إقرانها بكلمة «**الطائفيّة**»! فبتاريخ ٩ سبتمبر/أيلول ٢٠١٠م، وخلال برنامج Le Grand Jury RTL-Le Figaro، المذاع على أمواج الراديو وشاشة التليفزيون، قالت ماري لوبين، ضيفة البرنامج، بنبرة حادّة: إنّ «**مبدأ العلمانيّة جوهري**». وعندما لاحظ مدير تحرير صحيفة لوفيغارو (Le Figaro) إيتيان موجوت (Etienne Mougeotte) هو أيضًا، بأنّ بعض المسلمين إن كانوا يصلّون في الشارع، فلأنّ المساجد لا تسع جميع المصلّين، ردّت عليه مارين لوبين فورًا: «**إنّك بهذا تدافع عن الطائفيّة**»، وأضافت: «**أولئك الذين لا يجدون مكانًا في المسجد، ما عليهم إلّا الصلاة في بيوتهم**». ومع أنّ ما قالته يتناقض مع قانون ١٩٠٥م الذي ينصّ (في مادّته الأولى) على ضمان الجمهوريّة الممارسة الحرّة للعبادة وعلى مظهرها العمومي (المتضمّن في المادّة ٢٥)، إلّا أنّ ذلك لا يهم في نظرها، ما دام الخطاب الحالي حول العلمانيّة يزعم في الغالب أنّها تحصر الدين في الدائرة الشخصيّة الحميميّة!

---

(٥) R. PEGENEL, «Les politiques dans le piège de Marine Le Pen», <http://marianne2.fr>, 13 décembre 2010.

(٦) لكم أن تعجبوا هنا بكلمة «**أيضًا**»!

(٧) «Marine Le Pen compare les "prières de rue" des musulmans à une "occupation" <http://lemonde.fr>», 13 décembre 2010, avec AFP et Reuters.

وفي اليوم نفسه، وفي أثناء جولتها الأخيرة من الحملة الانتخابيَّة الداخليَّة من أجل رئاسة حزب الجبهة الوطنيَّة، حدَّدت مارين لوبين «**المواضيع الأساسيَّة للحملة الانتخابيَّة الرئاسيَّة المقبلة**» حسب الترتيب التالي: العلمانيَّة، الهجرة، انعدام الأمن، الاقتصاد والتخلِّي عن العملة الأوروبيَّة الموحدة (اليورو). هنا يتقدَّم الدفاع عن العلمانيَّة على المقارنة التي عقدتها سابقًا بين الصلاة في الشارع والاحتلال. وما دام هذا التوظيف للعلمانيَّة يسير على ما يرام، فقد ثابرت عليه في مناسبات عديدة.

فقد ثارت ثائرتها بتاريخ ٣ أبريل/نيسان ٢٠١١م، من منبر قناة BFMTV، ضدَّ «**الخروقات التي تتعرَّض لها العلمانيَّة على يد بعض الجماعات السياسيَّة الدينيَّة الإسلاميَّة، التي تسعى إلى فرض القوانين الدينيَّة على حساب قوانين الجمهوريَّة**»، واستنتجت قائلةً: «**إنَّ ذلك هو سبب انتكاس العلمانيَّة**». وبعد عودتها من العُطْلة، استعادت اللازمة نفسها حين أكَّدت على صفحات جريدة لوفيغارو بأنَّ «**الملك العمومي**» ينبغي أن يكون خاليًا من المظاهر الدينيَّة (الإسلاميَّة!)، مصرِّحةً باستنكار: «**لماذا لا يُطبَّق قانون ١٩٠٥م؟ [...] بأيِّ حقٍّ تهزأ السلطة، على هذا النحو، بالعلمانيَّة؟**»(٨).

الصلوات في الشارع: من الاحتلال إلى العلمانيَّة

أكَّدت مارين لوبين على أن تشبيهها السابق للصلاة في الشارع بالاحتلال، لم يكن قولًا مُنْفَلِتًا. وبالفعل، فهي على وعي تامٍّ بما تفعل، وبأنَّها تقوم به بطريقة فعَّالة. فقد قامت في مرحلة أولى بإثارة ردود فعل عاصفة، وهو ما سمح لها بأن «**تتطرَّف يمينًا**»، وأن تردّ اتهام منافسها بأنَّها مرشَّحة النظام. لكنَّها، قامت بسرعة، ودون أن تتنصَّل بأيِّ شكل عمَّا بدر منها، بتحويل الحديث حول موضوع الاحتلال وقلب الوضعيَّة لصالحها. وقد نجحت في ذلك أيّما نجاح، إلى حدّ أنّه لم يتمّ حقًّا الكشف عن الكيفيَّة التي حدث بها الأمر. فبفضل هذا التوظيف المخادع (استدعاء العلمانيَّة)، تحوَّلت تصريحاتها التي اعتُبرت في البداية مستهجنة، إلى تصريحات مشروعة، قادرة على أن تغدو بؤرة النقاش العمومي، وهو لعمري النقاش

---

(٨) *Le Figaro, 2 septembre 2010.*

الذي ستزعم، فيما بعد، أنها وحدها سمحت بانطلاقه، في مواجهة العمى المزمن والخطير للطبقة السياسيَّة.

وبالفعل، فإنَّ هذا النقاش اختُزل، عدّة أسابيع، في السؤال الآتي: «**ألا يتعيَّن، باسم العلمانيَّة، إدانة الصلوات في الشارع؟**»، وقد تلقَّيْتُ خلال شهرين، مكالمات هاتفيَّة من عدَّة صحافيّين يسألونني: بما أنَّ فرنسا علمانيَّة، ألا يتوجَّب منع مثل هذه الصلوات؟ وحين كنت أحاول التذكير بالمقارنة التي قامت بها ماري لوبين بين الصلاة في الشارع والاحتلال، من حيث إنها هي أصل هذا الاهتمام الإعلامي بالموضوع، كانوا يردُّون بأنَّ هذا ليس أبدًا هو المشكل؛ بل المشكل هو ضرورة اتخاذ موقف بشأن الصلوات في الشارع في حدّ ذاتها. أليست أمرًا «**غير مقبول**»؟

لقد تمّت مطالبتي بتقديم رأي حاسم حول هذا الموضوع. وكنت قد أجبت، بشكل عامٍّ، بأنَّ المسألة معقَّدة، وقد سبق التطرُّق إليها قبل ماري لوبين، من قبل مسؤولين معنيِّين بها، مثل وزير الداخليَّة السابق، عن الحزب الاشتراكي، دانييل فايان (Daniel Vaillant) في باريس، الذي اعتبر المسلمين الذين يقومون بذلك في ذروة فصل الشتاء القارس، يفضِّلون أن يكون لهم عدد كافٍ من أماكن العبادة، ووَعَد بإيجاد حلول لهذا المشكل بطريقة تدريجيَّة، وخاصَّة من خلال تشييد مسجدَيْن في المقاطعة التابعة له، غير أنَّ ذلك سيتطلَّب بعض الوقت... لكن مثل هذه العبارة تبدو مسبقًا جدّ طويلة بالنسبة إلى أغلبيَّة محاوريَّ[٩].

ومع ذلك، اقتنعت بأنَّ هؤلاء الصحافيين معادون لخطاب ماري لوبين، إذ أرعبهم كُره الأجانب والعنصريَّة. كما اقتنعتُ أيضًا، من جهة أخرى، بأنَّ الحقَّ في المعلومة جزءٌ من الديمقراطيَّة، واعتبرتُ قانون ١٨٨١م حول حريَّة الصحافة من القوانين الأساسيَّة للجمهوريَّة. لكن، كما سأتحدَّث عن ذلك فيما بعد، يوجد تضارب قويٌّ في نظام التواصل مع الجمهور، ليس من السهل الوعي به.

---

(٩) وددت لو كتبت «**محاوريّ ومحاوراتي**»، «**أولئك واللواتي**»؛ لأنّ استعمال المذكّر كصيغة محايدة، يمكن أن يكون أداة هيمنة. لكن ذلك للأسف، سيجعل كتابي غير مقروء. وقد تخلّيت عن استعمال ذلك، وأطلب من قارئاتي وقرّائي تفهّم هذا المشكل.

وعلاوة على ذلك، حتى عندما يتمّ استعادة أقوالي، أو تتوفّر لي فرصة للحديث بطريقة مباشرة، فإنَّ كلماتي ليست أبدًا، على ما يبدو، جازمة بما يكفي لكي تؤثّر فيما أسمّيه «**المشاهد الإعلامي العادي**» (médiaspectateur moyen). ومع ذلك، فإنَّ العديد من الصحافيّين بحثوا بجديَّة في هذه المسألة، وأنتجوا مقالات قيمة. وعلى سبيل المثال، فقد خصّصت صحيفة ليبيراسيون (Libération)، بتاريخ ٢٢ سبتمبر/أيلول ٢٠١٠م، افتتاحيّتها وثلاث صفحات لبحثٍ مضادٍّ حول الصلوات في الشوارع، بيَّن أنَّ الأمر يتعلّق بتجمّعات مصلّين قليلي العدد، يجتمعون بهدوء لمدّة ساعة يوم الجمعة لأداء الصلاة، وهو أمر بعيد كلّ البعد عن توهّم «**ميليشيات دينيَّة**» محتلّة لأجزاء من التراب الوطني[١٠]. لكن المفارقة، هي أنّه منذ اللحظة التي خلط فيها الخطاب الإعلامي بين «**الاحتلال**» و«**الصلوات في الشارع والعلمانيَّة**»، وحتى التقارير المصوّرة التي حاولت الكشف عن حقيقة الوقائع، كلّ ذلك ساهم في إعطاء أهميَّة لما تحوّل لاحقًا إلى «**قضيَّة**».

وبما أنَّ هذه القضيَّة اكتست أهميَّة إعلاميَّة، فإنَّ السياسيّين ما لبثوا أن دخلوا على الخطّ. فبتاريخ ١٦ فبراير/شباط، صرّح نيكولا ساركوزي، في أثناء استقباله في قصر الإيليزي النوّاب البرلمانيّين عن حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، بما يلي: «**ما هي الحدود التي نضعها للإسلام؟ لا يمكن أن نسمح بأن يقبل المجتمع الفرنسي بهيمنة الإسلام في بلدنا. نحن مجتمع علماني [...]. يجب أن يكون لدينا نقاش حول مسألة الصلاة في الشارع. في بلد علماني لا ينبغي أن يُسمع صوت الأذان**». إنَّ ساركوزي، يخلط بطريقة إراديَّة أو غير إراديَّة، بين الصلوات في الشارع وبين الأذان المرتفع من مآذن المساجد في البلدان ذات الأغلبيَّة المسلمة، والحال أنّه إذا وجدت في فرنسا مساجد ذات مآذن (يوجد منها، تقريبًا، عشرون مسجدًا)، فإنها بالمقابل، من دون مؤذّنين.

وفي مساء اليوم السابق على هذا الاستقبال، كان بنوا هامون (Benoît Hamon) قد اعتبر، من على منبر قناة BFMTV، بأنَّ الصلوات في الشارع «**لا يمكن القبول بها لأمد طويل**». واقترح «**القيام بمفاوضات ومشاورات حول**

---

(١٠) كما صرحت بذلك مارين لوبين على أمواج إذاعة Europe 1، بتاريخ ١٤ ديسمبر ٢٠١٠م.

هذه المسألة، مع وضع جدول زمني لإيجاد حلول لها». غير أنّه ألحّ بصفة خاصّة، على الضرر الذي تلحقه هذه الصلوات بالعلمانيَّة: **«لا يوجد أيُّ سبب لكي تكون العلمانيَّة غير مضمونة وغير محصّنة [...] يبدو لي، عن اقتناع علماني، أنَّ هذه الوضعيَّة غير مقبولة»**. وهكذا، انتقلنا خلال ثلاثة أشهر، من شجب ما قالته مارين لوبين حول هذه الصلوات، إلى إجماع واضح على إدانتها.

إنَّ كلًّا منهم يُذكِّر بـ**«العلمانيَّة»**، حاثًّا على الاعتقاد، **أوّلًا**: بأنّه يكفي استخدام الكلمة نفسها لقول الشيء نفسه، **وثانيًا**: بأنّه ينبغي أن نتكلَّم كثيرًا حول العلمانيَّة، لا من أجل ازدهارها؛ بل بغرض الدفاع عنها، **وأخيرًا**: بأنّه في غضون هذا الخريف (٢٠١٠ ـ ٢٠١١م)، يأتي أخطر إيذاء للعلمانيَّة (ما دامت هي ما يتمّ الحديث حولها أكثر)، مرّة أخرى، من المسلمين من خلال صلواتهم في الشارع.

إنتاج اعتقاد جماعي خاطئ

وكانت حصيلة هذا الاهتمام بالموضوع أن أجرت مؤسّسة هاريس أنتاراكتيف (Haris interactive) في شهر مايو/أيّار استبيانًا حول موضوع الصلوات في الشارع. وحول السؤال المفتوح الذي طرحه الاستبيان[١١]: **«كم شارعًا في فرنسا، في نظركم، يؤدي فيه المسلمون صلاة الجمعة؟»**. كان المتوسّط الحسابي للعدد الذي قدّمه المستجوَبون هو: ١٨٥ شارعًا! لكن هذا الرقم لا صلة له بالواقع؛ بل هو يفوق بكثير ذاك الذي سبق أن ادّعته مارين لوبين، ولنتذكّر أنها صرّحت بوجود ما يتراوح **«بين عشرة إلى خمسة عشر شارعًا يؤدِّي فيها المسلمون صلاة الجمعة»**، وهو ما يمكن الاستناد إليه لأنَّها غالت، بالأحرى، في تقدير عدد هذه الأماكن، ولم تخفضه، بينما قدَّر المجلس الفرنسي للديانة الإسلاميَّة من جهته، هذا العدد بـ**«أقلّ من عشرة»**. وبما أنَّ هذه الأرقام قابلة للمقارنة من الجميع، فإنَّ زعيمة الجبهة الوطنيَّة،

---

(١١) بحث استطلاعي شمل ١٠٠٥ أفراد كعيّنة تمثيليّة للساكنة الفرنسيّة، تزيد أعمارهم عن ثمانية عشر عامًا. وقد أنجز باعتماد العيّنة الحصصيّة لفائدة اتّحاد طلبة يهود فرنسا وجمعية مناهضة العنصرية (SOS-racisme).

وبطريقة فطنة، لم تُرد أن تُبالغ في تقدير هذا العدد، مخافة أن تغدو تصريحاتها موضع شكٍّ.

ذلك أنها لو ذكرت ٩٠ أو ١١٠ أماكن للصلاة في الشارع، فإنَّ ذلك سيستثير بطريقة مباشرة ردود فعل الصحافيّين والمعلِّقين والسياسيّين وشخصيّات أخرى، لإدانة هذه الفِرية الخرقاء، ملحِّين على أنَّ الأمر لا يتعلَّق إلَّا ببعض الحالات المعزولة، وهو ما كان سيقلِّل من قيمة تصريحاتها ويمنع بسهولة أن تكون سبب ذاك التضخيم الإعلامي للموضوع. لكن ماري لوبين لم تبتعد، في هذا الصدد، عن تقدير محتمل، إذ لم يسبق أبدًا أن قدّم أحدهم رقمًا ضخمًا، خاطئًا بجلاء، مثل هذا الذي أعرب عنه هؤلاء المستجوَبون: ١٨٥ شارعًا للصلاة!

ومع ذلك؛ فهذا العدد الزائغ، تبعًا لنتائج الاستبيان سالف الذكر، هو المتوسِّط الحسابي لمجموع الآراء التي عبَّر عنها الفرنسيّون المستجوبون حول هذا الموضوع! وقد تحصَّل ذلك؛ لأنَّ «**المستجوَبين الذين تفوق أعمارهم ٦٥ عامًا**»، قد ارتأوا وجود ٧٤ مكانًا للصلاة في الشارع (وهو ما يفوق العدد الذي أشارت إليه مارين لوبين من خمس إلى سبع مرَّات). أمَّا أولئك المتراوحة أعمارهم «**بين ١٨ و٢٤ عامًا**»، وهم بلا شكّ، أكثر حساسيَّة وتأثُّرًا بالصدى الإعلامي، فقد ارتفع الرقم عندهم إلى ٣٢٠ مكانًا! كما لم يمثّل الانتماء إلى طبقة عُليا، ضمانة ضدّ السقوط ضحيَّة استيهامات خالصة، إذ نجد الرقم المقدّم من قبل الكوادر وأصحاب المهن الحرة هو ٢٠٠!

ها نحن أمام اعتقاد خاطئ كليَّةً، يصوغ المخيال الاجتماعي ضدّ المسلمين، دون أن يتم الكشف عنه ومحاربته؛ لأنّه مضمر بالكامل. إنَّه متجذّر في هذه الفكرة البسيطة: إذا كانوا يحدّثوننا كثيرًا عن هذه المسألة، فلأنها ليست منحصرة في بعض الحالات المعزولة. وبما أن المعلومة تتكرّر، فإنَّ الأمر يتعلّق إذن، بمشكل حقيقي وبحالات متعدّدة. وفي الاستبيان نفسه، نجد أنَّ المتوسّط الحسابي لتقدير عدد المساجد ذات المآذن في فرنسا، هو: ١٩١ مسجدًا، وهو تقدير بعيد جدًّا عن الواقع: إذ يوجد،

حاليًّا، ٩٠ مسجدًا، ثلاثة أرباعها دون مآذن[١٢]. أمّا الأماكن الأخرى المخصّصة لممارسة العبادة الإسلاميّة، فهي مجرّد قاعات لأداء الصلوات[١٣].

ولا أحد، بما في ذلك اليمين المتطرّف مسؤول، بطريقة مباشرة، عن هذا التقدير المغالي والرهيب لعدد أماكن الصلاة في الشارع؛ لأنّه لا أحد يغامر بإعطاء أرقام خاطئة مثل هذه. فمارين لوبين تعرف ممارسة لعبة البليياردو؛ فهي ليست فجّة فحسب؛ بل وأفلحت أيضًا في صنع معتقدات تتجاوز ما قالته (فهي عندما طرحت لأوّل مرّة هذا الموضوع للنقاش، صرّحت بأنَّ عدد هذه الشوارع التي تستعمل للصلاة يتراوح بين عشرة أو خمسة عشر، لكن ما تمخَّض عن هذا التصريح من ردود فعل ومن اهتمام، رفع عدد هذه الشوارع إلى ١٨٥! وبكلّ تأكيد، فإنَّ هذا النجاح ليس من صنعها هي فقط، فقد رأينا دور النقاش الإعلامي في ذلك.

«ما يُخيفُني هو أن يتمَّ التلاعب بمخاوفنا»

لا يمكننا الحديث عن التأثير أو الضغط الإعلامي دون توضيح أنَّ الأمر يتعلّق بضغط اجتماعي يُقحم ما يسمّى بلغة سوسيولوجيَّة التفاعلات بين مختلف الفاعلين. ذلك أنَّ مجموعة بأكملها من الفاعلين تقف وراء هذا التأثير، ومن بينها بطبيعة الحال وكما رأينا، السياسيّون، وكذلك القرّاء والمستمعون ومشاهدو التليفزيون المتورّطون أيضًا في بناء نظام اتّصال جماهيري ضاغط يرفع نسبة المتابعة الإعلاميَّة بقدر ارتفاع حساسيَّة المشهد الإعلامي. إنهم يملكون سلطة (الانخراط أو الانسحاب) في هذا النظام، وإن لم يكن لديهم، بطبيعة الحال، كلّ السلطات. إنَّه نظام ثقافة جماهيريَّة يمكن نعته، كما سنرى فيما بعد، بـ«**الوحش الوديع**».

---

(١٢) لكن هذه المسألة غير مهمَّة؛ لأنّ المآذن، عكس ما هو عليه الأمر بالنسبة إلى الصلوات في الشارع، والتي يمكن أن تكون مزعجة للمسلمين أنفسهم أو للجيران، لا تزعج إلّا كارهي الإسلام. وفي عشرينيات القرن الماضي شهدت باريس إنشاء جامع باريس بمئذنته الشاهقة، وبتمويل عمومي. (انظر: الصفحة ١١٩ من هذا الكتاب).

(١٣) إذ قارنّا، على سبيل المثال، بين عدد أماكن العبادة الإسلاميّة والمسيحيّة في فرنسا، نجد ٩٠ مسجدًا و١٩٦٢ قاعة صلاة؛ أي: ما مجموعه ٢٠٥٢ محلّ عبادة فوق التراب الفرنسي القارّي (٢٣٦٨ مكان عبادة إذا احتسبنا أقاليم ما وراء البحار)، بينما توجد بها ٤٥ ألف كنيسة كاثوليكية و٣ آلاف محلّ عبادة بروتستانتية (من بينها ١٨٠٠ قاعة صلاة).

ولنُذكّر بهذا الصدد، بما تحظى به الأفلام والمسلسلات التلفزيونيَّة المخيفة من إقبال ونجاح، وهي استحضار حديث للحكايات العجائبيَّة: فهي أيضًا قائمة على المتعة التي يستشعرها المرء من خلال الخوف. ويمكن لكل شخص أن ينتقل، بسهولة من الخوف الماتع إلى الخوف المرعب، إذ يكفي أن يأخذ التخييل والخيال (المبدع للخوف الماتع) مظاهر واقعيَّة لكي يثير خوفًا حقيقيًّا؛ بل خوفًا أكثر انفعاليَّة أيضًا من المتعة التي يمكن للمرء الشعور بها وهو جالس على مقعده المريح، يقرأ حكاية عجائبيَّة أو يشاهد سلسلة تليفزيونيَّة. ذلك أنَّه يكفي، لكي يعيش هذا الرعب، أن يخطر بباله إمكانيَّة أن يكون مَعنيًّا، ولو بقدر ضئيل، بما يُعرض عليه. إلَّا أنَّ نظام الاتصال الجماهيري يخلط، أكثر فأكثر، بين الخيال والواقع. بل هو يحجب، إن لم يكن يُلغي أحيانًا، ما بينهما من حدود. ومن هنا تتطور منطقة ملتبسة، يغدو فيها اللعب خطيرًا.

في مسيرة المثليين (Gay Pride) التي تمت في يونيو/حزيران ٢٠١١م، وُزّعت مناشير تُصورّ شابًّا تخترق جسده عدّة إبر، مرفوقة بالشعار التالي: «**ما يخيفني هو أن يتمّ التلاعب بمخاوفنا**». إنَّ أولئك الذين حاولوا التصدّي لهذا التلاعب بالمخاوف، الموجّه ضدّ المسلمين، يجدون أنفسهم متّهمين برفض الوقائع الماديَّة، وإنكار الواقع، وعدم إيلاء أيّ أهميَّة لـ«**خطر الإسلامويَّة المتطرّفة**». إلَّا أنَّ الرهان الأساسي يوجد في مكان آخر، كما يبيّنه التضخيم الهائل لعدد أماكن الصلاة في الشارع (وعدد المآذن) عند الرأي العامّ. إنّها مغالاة تخدم الإسلامويَّة المتطرّفة، إذ هي تسعى إلى عزل المسلمين عن بقيَّة المجتمع، وتجعل إدانة الغرب أمرًا مغريًا في صفوف ضحايا مثل هذه التمثّلات الاجتماعيَّة.

ويمكن تقديم أمثلة أخرى كثيرة. ولنتذكّر، بالخصوص أن المذبحة التي حدثت في شهر يوليو في جزيرة إيتويا (Utoya) النرويجيَّة، كانت مسبوقة بانفجار قاتل في حيّ الوزارات في أوسلو (Oslo). والفرضيَّة التي ربطت في البداية سبب الحادث بانفجار قارورة غاز، سرعان ما تحوّلت في الخطاب الإعلامي إلى عمليَّة إرهابيَّة. وقد صرّح بعض «**الخبراء**» في الحين - يوجد الكثير ممّا يمكن قوله حول تأثير ردود الفعل المباشرة هذه، ونتائجها الاجتماعيَّة! - بأنَّ لهذه العمليَّة طابعًا إسلامويًّا.

وقد روت امرأة مسلمة، من منبر جريدة لوموند (Le Monde)، أنها سمعت في المذياع، وهي تستقل سيّارة أجرة، أحد هؤلاء «**الخبراء**» يقدّم هذه المعلومة المزعومة. وقد حكت كيف تغيّر، فجأة، سلوك سائقة سيّارة الأجرة: «**رأيتُ نظرتها المُتّهِمة منعكسة على المرآة الأماميَّة، ورفضَت التحدث إليّ. كنت في غاية الاضطراب، وقلت لنفسي: «لن يكون لنا عيش هنا بعد اليوم»**»(١٤).

ومع مذبحة جزيرة إيتويا، فإنَّ حقيقة هذا الاعتداء المزدوج، هي أسوأ بكثير. فقد تبيّن أنَّ مرتكبه يُسمّى أنديرس بيرينغ برايفغ (Anders Behring Breivig)، وهو «**نرويجي ذو ملامح نرويجيّة**»(١٥). والحالة هذه، وبعد أن تمَّ التعرّف إلى المجرم، هل ستعتبر سائقة سيارة الأجرة نفسها شريكة في المسؤوليَّة عن هذه الجريمة، وهل ستخشى كلّ رجل أشقر وطويل يصعد سيارتها؟ بالطبع لا! فالمشكل يكمن هنا: في النظرة الطائفيَّة لأولئك الذين يُتّهمون بسهولة بالنزعة الطائفيَّة، وفي نفي فردانيَّة أولئك الذين تختلف انتماءاتهم الحقيقيَّة أو المفترضة عن انتماءاتنا.

لماذا تبدو مارين لوبين ذات مصداقيَّة؟

إنَّ «**الاستحواذ على العلمانيَّة**» من قبل مارين لوبين، عمليَّة مليئة بالتناقضات، كما بَيَّنت ذلك، بسهولة، كارولين فوريست (Caroline Fourest) وفياميتا فينر (Fiammetta Venner)(١٦). غير أنّهما لم تفسِّرا لماذا وكيف يبدو هذا «**الاستحواذ**» ذا مصداقيَّة، وفعّالًا اجتماعيًّا وسياسيًّا. وتتطلّب محاولة الكشف عن هذه الفعاليَّة تفكيرًا نقديًّا حول العلمانيَّة المهيمنة اليوم؛ أي: التمثّلات المهيمنة حول العلمانيَّة، المبنيَّة اجتماعيًّا وسياسيًّا. وهذا التفكير يتجاوز مجرّد إدانة مارين لوبين، وهو ما كنّا نتمنّى أن تقوم به هاتان الباحثتان.

لقد تمَّ تغيير العلمانيَّة! أمّا العلمانيَّة التاريخيَّة، فليس بإمكان زعيمة

---

(١٤) *Le Monde*, 29 juillet 2011.

(١٥) *France Inter*, 23 juillet 2011.

(١٦) C.FOUREST et F.VENNER, ***Marine Le Pen***, Grasset, Paris, 2011, p.225 sq.

الجبهة الوطنيَّة مطلقًا أن تستند إليها أو أن تتبنّاها. وهي وإن كانت تُذكّر، بسهولة، بقانون ١٩٠٥م الذي يفصل بين الدولة والكنائس، فلأنّه قابل للتأويل بطريقة خاطئة. ففي حركة واحدة، يمكن لهذا القانون أن يُقدَّس وأن يُزدَرى، وغالبًا ما نجعله يقول عكس ما قاله ـ حيث يُمارس عليه نوع من الاغتصاب الرمزي! وسأوضّح فيما بعد كيف ولماذا يتمّ ذلك. ويبدو لي أنَّ من الأسباب المهمَّة لذلك، هو أنَّ تاريخ العلمانيَّة لم يعد يُدرس عمليًّا، وعندما يدرس القليل منه في مراكز تكوين الأساتذة، فإنَّ المفتشين العامّين في وزارة التربية الوطنيَّة، يطالبون بحذف هذه المادّة.

ويشهد على ذلك تقرير أوبان (Obin)[١٧] الذي لا يرى «**كيف يمكن لمعرفة الكيفيَّة التي انتهت بها الصراعات بين الجمهوريَّة والكنيسة الكاثوليكيَّة منذ قرن، أن تساعد على معالجة المشاكل**» المرتبطة بالتأثير الحالي الذي تمارسه الجماعات الدينيَّة داخل المجتمع، والذي يعتبره أولئك المفتِّشون خطيرًا[١٨]. وسنرى، على العكس من ذلك، أنَّه من الأساسي معرفة العلمانيَّة التاريخيَّة، وخاصّة كيف أمكن تجاوز «**الصراع بين الدولة والكنيسة الكاثوليكيَّة**»، لكي نتمكَّن من تفكيك الوضعيَّة الحاليَّة.

ولعلَّه من المناسب الآن، أن نختم هذا الفصل الأوّل، بتفكير مقتضب حول اللغة.

تشكّل اللغة واقعًا رمزيًّا أساسيًّا. فعندما نُحرم من الكلمات، فإنَّنا لا نملك الوسائل الضروريَّة للتدخّل والفعل في الواقع المادّي الملموس. لكن الكلمات يمكن أن تكون مضلِّلة، وغالبًا ما يشكّل تضخيم بعض الكلمات مؤشّرًا مفارقًا على هذا التضليل. فمن سخريَّة التاريخ، ألّا يتضمّن قانون ١٩٠٥م لفظ «**علمانيَّة**»، ومع ذلك فهو ما يزال يعتبر اليوم القانون الأساسي

---

(١٧) COLLECTIF [RAPPORTOBIN], *L'École face à l'obscurantisme religieux*, Max Milo, Paris, 2006, p. 368.

(١٨) يوصون بالاستعاضة عن تدريس تاريخ العلمانيّة بـ«**مساهمات معرفيّة لا تخلو من فائدة**» (كذا) حول هذه الجماعات. ولذلك، لا بدّ أن يكون الأمر ضارًّا لكي يُدرس! فلن تُدرس سوى الجماعات الدينيّة التي تعتبر ضارّة دون محاولة معرفة كيف تمّ تجاوز النزاعات العنيفة في الماضي. ومن هنا، يتمّ الخلط بين التعليم الجامعي وما تبثّه وسائل الإعلام: فمفتّشونا ضمن منطق «**الوحش الوديع**» (انظر: ص٧٤ وما بعدها).

للعلمانيَّة. ولئن كانت ماري لوبين تطالب صراحة بالعلمانيَّة، فإنَّ هذه الكلمة تأتي على لسانها طوعًا، لكنَّها علمانيَّة مُزيفة... توجد علاقات قوى في استخدام الكلمات، مثلما هو الأمر في استخدام المِلكيَّة والأسلحة والسلطة.

الفصل الثاني

علمانيَّة حزب الاتحاد
من أجل حركة شعبيَّة الواصمة للمسلمين

لم يكن بإمكان عمليَّة تحريف العلمانيَّة أن تنجح اجتماعيًّا وسياسيًّا لو كان وراءها حزب الجبهة الوطنيَّة وحده. ذلك أن النقاش الذي دعا إليه حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، في ربيع ٢٠١١م، حول الإسلام، يندرج في إطار إضفاء صبغة لوبينيَّة (نسبة إلى مارين لوبين) على العلمانيَّة. وقد اتضح، قبل ذلك، أن «**النقاش حول الهويَّة الوطنيَّة**» الكارثي، الذي أطلقه هذا الحزب الحاكم، برعاية نيكولا ساركوزي، كان فشلًا ذريعًا للحكومة. وكان يتوجب أخذ العبرة مما حصل، وتجنب الدخول في نقاش مماثل؛ لأنه يبدو من قبيل البلادة التعلق بخطأ لا طائل من ورائه! ومع ذلك، فالتقدم الذي أحرزته مارين لوبين في استطلاعات الرأي، أفقد رئيس الجمهوريَّة [ساركوزي] صوابه، وهو الذي اعتقد عام ٢٠٠٧م، عقب فوزه بكرسي الرئاسة، أنه استحوذ بصفة دائمة على جزء من أصوات الناخبين الموالين لحزب الجبهة الوطنيَّة.

والواقع؛ أنه ضيع هذه الأصوات قبل بداية ٢٠١١م بكثير [وهي السنة التي انطلقت فيها حملته من أجل ولاية رئاسيَّة ثانية]. وتفسير ذلك بسيط: كان نيكولا ساركوزي، في أثناء حملته الانتخابيَّة الأولى التي قادته إلى رئاسة الجمهوريَّة، قد أفلح في جعل الناخبين يؤمنون بإرادته في التغيير. لكن، كما سبق لرئيس آخر أن أكد؛ فإنَّ الوعود لا تُلزم إلا من يؤمن بها! وقد تمخَّض عن عدم تحقيقه لوعوده وعن سياسته المتبعة ردود فعل مُعاقِبة له من طرف أنصاره المحبطين داخل قاعدته الانتخابيَّة.

ومع اقتراب موعد الانتخابات الرئاسيَّة، انطلق ساركوزي في محاولة

غزو انتخابي جديد، و«اشتدت حفيظته ضد الإسلام»؛ فهو، كما نقرأ في جريدة ليبيراسيون[1]: «**يريد «إسلامًا خاصًا بفرنسا» وأئمة يتكلمون الفرنسيَّة، ولا يريد، أبدًا، سماع أي كلام عن صلوات الشارع أو عن مآذن المساجد. وهو يكرر هذا الكلام في جميع محطات حملته الانتخابيَّة**». والحقيقة أنه لم يكن الوحيد الذي انخرط في هذه النغمة؛ فقد شاركه في ذلك عدة أعضاء من حزبه. ويقدم المقال سالف الذكر، سبب تبنّي هذه الفكرة الثابتة: «**إذا كان هذا الموضوع يستحوذ على منتخَبي الأغلبيَّة، فذلك لتزايد عدد من يُدين «أسلمة» المجتمع بين ناخبيهم». وهم يتحدثون عن ذلك كما لو أن المسلمين يرابطون أمام أبوابهم. إنَّه لصعود مخيف لظاهرة رُهاب الإسلام** (l'islamophobie) **كما لاحظ جيروم برينيون** (Jérôme Brigno)، **النائب البرلماني عن مقاطعة لاسوم** (La Somme)».

نقاش حول الإسلام يتحوّل إلى نقاش حول العلمانيَّة

أعلن الأمين العام لحزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة فرانسوا كوبيه (Jean-François Copé) في هذه الفترة عن فتح نقاش ينبغي أن يدور موضوعه حول الإسلام والجمهوريَّة. وهو ما خلق، فورًا، ارتباكًا في أوساط اليمين ذاته؛ حيث حذر ألان جوبيه (Alain Juppé)، الرجل الثاني في الحكومة، قائلًا: «**إذا انطلقنا في هذا الموضوع، فكيف سنتوقف!**»[2]، كما أن شخصيات أخرى من اليمين، مثل راما ياد (Rama Yade) أو برنارد أكوييه (Bernard Accoyer)، عبرت، هي أيضًا، عن تحفظاتها إزاء هذا النقاش.

وعقب ردود الفعل هذه، تم تغيير عنوان هذا النقاش إلى «**نقاش حول العلمانيَّة**». حيث استُعملت كلمة «**علمانيَّة**»، من جديد؛ كلفظة سحريَّة قادرة على تحويل مبادرة مُعرَّضة لنقد شديد إلى مبادرة مقبولة، لكن الأمر يتعلق دومًا باللازمة نفسها [أي: بالإسلام]؛ حيث تضمّنت الورقة المؤطّرة للنّقاش

(١) *Libération*, 18 février 2011, p.29.

(٢) عبر فرانسوا كوبيه عن هذا الموقف بتاريخ ١٨ فبراير ٢٠١١م، بقصر الإليزي خلال الاجتماع الأسبوعي لقيادات الحزب. مذكور في:
Nicolas CORI et Alain AUFFRAY, «Nicolas Sarkozy s'enflamme sur l'islam», *Libération*, 18 février 2011.

«جزءًا أوّل حول الشعائر الدينيّة في فرنسا ومدى تلاؤمها مع قوانين الجمهوريّة[٣]**، وجزءًا ثانيًا حول إسلام فرنسا»**. والحقيقة أنّ تغيير العنوان لم يكن سوى خدعة ظاهرة لكلّ ذي عينين. ففي ذاك الوقت نفسه، كانت جُلّ الدول ذات الأغلبيّة المسلمة تشهد ثورات ديمقراطيّة. ولا شكَّ في أنّ هذا التباعد بين عنوان الندوة وموضوعها، سيساعد على أن يكون الإعلان عن هذا النقاش القطرة التي ستفيض الكأس.

ففي ٤ مارس، عبَّر المجلس الفرنسي للديانة الإسلاميَّة (CFCM) عن قلقه إزاء هذا النقاش، وارتفعت لهجة الاحتجاج في أوساط المسلمين: إذ مزق عبد الله زكري، بصفته عضوًا في هذا المجلس، بطاقة عضويّته في حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، ودعا المسلمين المنخرطين في هذا الحزب إلى القيام بالشيء نفسه. وقد أمكنني ملاحظة أنّ هذه الدعوة كان لها صدًى لدى بعض الديغوليّين (gaullistes) من أتباع هذه الديانة. كما أكَّد المستشار التقني لدى رئاسة الجمهوريّة، المكلّف بمسألة التنوّع الثقافي، عبد الرحمٰن دحمان، بأنّ: **«حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيّة هو الطاعون بالنسبة إلى المسلمين»**[٤]، واستقال من منصبه. وفي منتصف مارس، استُقبل ممثِّلون عن المجلس الفرنسي للديانة الإسلاميَّة من قبل وزير الداخليَّة كلود غيان (Claude Guéant)، حيث أكّد لهم أنّ هذا النقاش يسمح لهم **«بالشعور بارتياح أكبر في ممارسة شعائرهم»** (هذا ما قاله حرفيًا).

لكن هذا الكلام لم يمنع الوزير نفسه من القول، بعد مدَّة قليلة من هذا اللقاء، على إذاعة أوروبا ١، بأنّ **«الفرنسيّين، بفعل الهجرة السريَّة، قد ينتابهم أحيانًا إحساس بأنهم ليسوا في بلدهم، أو قد يشعرون بأنهم يرون ممارسات معيَّنة تُفرض عليهم ولا تتلاءم مع قواعد حياتنا الاجتماعيَّة»**[٥]. ولمن لم يتسنّ لهم فهم كلام الوزير هذا، فقد أعاد توضيحه في إحدى المناسبات بمدينة نانت (Nantes)، حين قال عن الإسلام: **«هذا الارتفاع في عدد أتباع هذه الديانة وفي عدد السلوكيّات المرتبطة بها، يطرح مشكلًا»**[٦].

---

(٣) ومع ذلك، فقد أدرك الجميع أنّ الأمر لا يتعلّق بمناقشة الكاثوليكيّة!

(٤) «Les musulmans appelés à quitter l'UMP», <http://lexpress.fr>, 11 mars 2011.

(٥) «Les dérapages du ministre Guéant», <http://europe1.fr>, 24 mars 2011.

(٦) J. WAINTRAUB dans «Les propositions de l'UMP pour défendre la laïcité», <http://lefigaro. fr>, 5 avril 2011.

وقد قال لي أحد الأشخاص الذين استجوبتهم حينئذٍ: «**إنَّ غيان على حقٍّ، لذلك سأصوِّت لصالح حزب الجبهة الوطنيَّة في الانتخابات الجهويَّة**». وتبعًا لذلك، فإنَّ مارين لوبين لم تخطئ في تقدير موقفه هذا حين صرّحت بأنَّ غيان «**عضو شرفي في حزب الجبهة الوطنيَّة**»[٧].

وفي هذا السياق، أعلم المجلس الفرنسي للديانة الإسلاميَّة الوزير غيان بأنّه لن يشارك في النقاش الذي طرحه حزبه، وعبَّر رئيسه محمَّد موساوي عن «**عدم فهمه لهذا التعامل السيِّئ مع المسائل المرتبطة بالممارسة الدينيَّة الإسلاميَّة، التي ليست هي المسائل الأكثر أولويَّة بالنسبة إلى الفرنسيّين**»[٨]، وذَكَّر بأنَّ المسلمين، عكس ما يقال في أغلب الأحيان، «**لا يطالبون بتمويل أماكن عباداتهم**»، وكَذَّب مزاعم وجود إرادة لدى المسلمين لفرض وجبات طعام حلال في المطاعم المدرسيَّة، مدافعًا فقط عن إمكانيَّة تقديم «**وجبات دون لحوم**» للتلاميذ المسلمين. ومن جانبه، أكَّد الأمين العامّ للمجلس بأنَّ «**مسلمي فرنسا سئموا من أن يكونوا أكباش فداء لمشاكل المجتمع [...] إنَّهم يريدون أن يعاملوا باعتبارهم مواطنين كاملي المواطنة مثل جميع الفرنسيّين، لا كمواطنين من درجة ثانية**»[٩].

... ومع ذلك يظلُّ نقاشًا واصمًا للمسلمين

في الوقت نفسه، أعلن الناطق باسم أساقفة فرنسا المونسنيور برنارد بودفان (Mgr Bernard Podvin) عن رفض الكنيسة الكاثوليكيَّة المشاركة في هذا النقاش، قائلًا بلهجة تحذيريَّة: «**حذارِ من كلّ مسعى يكون بدافع وصم طائفة ما والإساءة إليها**»[١٠]. وستتردّد كلمة «**وصم**» هذه كلازمة، وسينزع تكرارها على لسان شخصيّات تنتمي إلى أوساط مختلفة الغطاءَ الأخلاقيَّ عن مشروع حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة.

---

(٧) «Marine Le Pen ironise sur Claude Guéant “membre d’honneur du FN”», <http://lepoint.fr>, d’après Reuters, 17 mars 2011.

(٨) «Débat sur la laïcité: “les musulmans en ont marre d’être les boucs émissaires”», <http://lexpress. fr>, 17 mars 2011.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) I. DE GAULMYN, «Les évêques refusent à ce jour de prendre position à propos de la laïcité», <http://www.la-croix.com>, 16 mars 2011.

ومن جهته، أكّد كبير أحبار فرنسا جيل بيرنهايم (Gilles Bernheim)، في حوار أجرته معه جريدة لوموند[١١]، بأنَّه: «**عندما يجد مجتمع ما نفسه في حاجة إلى أكباش فداء، فذلك دليل اشتداد علّته**». وحين سُئل عن وضعيَّة ممارسة الشعائر الدينيَّة، سجّل بأنَّ «**لائحة العُطَل المدرسيَّة التي تزعم أنَّها علمانيَّة، متشدِّدة إزاء الأعياد المسيحيَّة: إذ لا يمكن أبدًا للطفل أن يتخلَّف عن المدرسة لكي يتمكَّن من الاحتفال بعيد ميلاد المسيح**».

وبتاريخ ٣٠ مارس/آذار ٢٠١١م، وفي سابقة فريدة من نوعها، نشرت يوميَّة لاكروا (La Croix) مقالًا من توقيع المسؤولين الرسميّين عن الديانات الستّ الكبرى في فرنسا؛ وهي الكاثوليكيَّة والبروتستانتيَّة والأرثذوكسيَّة والإسلام واليهوديَّة والبوذيَّة، ارتأوا فيه «**أنَّه من الأساسي في هذه الفترة السابقة على الانتخابات**» تفادي «**الخلط ومخاطر الوصم العنصري**». وتساءلت هذه السلطات الدينيَّة عمّا إذا كان بإمكان «**حزب سياسي معيّن، ولو كان ذا أغلبيَّة برلمانيَّة**» أن يشكِّل وحده «**الهيئة الملائمة**» لإدارة نقاش من هذا النوع. وقدَّمت درسًا لحزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، إذ كتبت: «**إنَّ العلمانيَّة هي إحدى ركائز ميثاقنا الجمهوري، [...] فلنحرص على عدم تضييع هذا المكسب الثمين**». إنَّه تعبير دبلوماسي، لكنّه واضح؛ يعني: أنَّ هذا النقاش يوظّف العلمانيَّة لخدمة أهداف أخرى. وفي الأخير، لم يستجب سوى كبير أحبار فرنسا للدعوة الموجّهة إلى السلطات الدينيَّة للمشاركة في النقاش، واكتفى بقيَّة المسؤولين الآخرين بإيفاد مراقبين.

وممَّا له دلالته ألَّا يتمّ دعوة مسؤولي الهيئات العلمانيَّة إلى هذا النقاش، وهو ما لا يعني بطبيعة الحال، عدم اتخاذهم موقفًا منه؛ فقد أصدرت ستّ وعشرون من الجمعيّات والمنظّمات العلمانيَّة بيانًا بتاريخ ٣١ مارس، منها سبع ذات توجّه ماسوني، بيانًا كانت لغته صريحة ومباشرة، إذ ورد في بدايته: «**إنَّ النقاشات الخاطئة التي انطلقت حول الإسلام والعلمانيَّة [...] توظّف مخاوف وتصم مواطنين**»، قبل أن يخلص إلى أنَّه «**لا ينبغي طرح نقاشات خاطئة حول العلمانيَّة؛ بل تطبيق قانون ١٩٠٥م، كلّ قانون ١٩٠٥م، ولا شيء غير قانون ١٩٠٥م**». وبين هذين التأكيدين، صرّح محرّرو البيان

---

(١١) *Le Monde*, 20-21 mars 2011.

بأنَّ «**الانتهاكات الخطيرة لمبادئ العلمانيَّة [...] هي نتيجة لِما تعرَّضت له من تشويهات وخُروقات متتالية، منذ سنين عديدة، وللانتهاكات التي طالت الحقوق الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة. وعلى الأحزاب الجمهوريَّة تحمّل مسؤوليّاتها**».

ومن جهة ثانية، طعنت أحزاب اليسار، هي الأخرى، في هذا النقاش الذي اعتبره الحزب الاشتراكي «**يغذّي مخاوف المواطنين**»(١٢). لكن هذا الحزب بدا متردِّدًا حول التدابير التي ينبغي اتخاذها: فقد وقَّع كل من مارتين أوبري (Martine Aubry) ولوران فابيوس (Laurent Fabius) على عريضة بعنوان «**لا للنقاش الذي يحاكم الإسلام**»، وهي عبارة عن نداء موجَّه إلى المواطنين لإدانة هذا النقاش أطلقته جريدتا ريسبيكت ماغ (Respect Mag) ونوفيل أوبسرفاتور (Le Nouvel Observateur) قبل أن يُعلنا انسحابهما؛ لأنَّ الفيلسوف المسلم طارق رمضان كان من بين الموقِّعين. أمَّا الحزب الشيوعي وحزب اليسار الراديكالي، فقد نظَّما نقاشين مضادَّين.

ورغم خُدعة تغيير عنوان هذا النقاش، فقد استمرَّ في إثارة ردود فعل في صفوف حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة ذاته. كما أشعل التقدُّمُ الذي أحرزه حزب الجبهة الوطنيَّة والخسارة التي مُنِي بها حزب ساركوزي في انتخابات الأقاليم، فتيلَ الحرب بين قادته، وهو ما ألمح إليه مقال بعنوان «**عراك داخل أوساط اليمين**» نُشر بجريدة ليبيراسيون في ٢٩ مارس/آذار ٢٠١١م. وقد ظلَّ فرانسوا فيلون (François Fillon) متشبّثًا بعدم المشاركة في هذه الندوة، وهو ما دفع جون فرانسوا كوبيه إلى اتهامه على قناة بليس (Canal Plus)(١٣) بكونه «**لا يلعب لعبًا جماعيًّا**». وقد تسبَّب ذلك في خلاف بين الرجلين داخل قصر الجمهوريَّة، حيث تبنّى رئيس مجلس الشيوخ جيرار لارشيه (Gérard Larcher) موقف فرانسوا فيلون، ووضَّح على قناة أوروبَّا ١، بأنَّ «**النقاش الذي يصم الغير يتعارض مع مبادئ العلمانيَّة. ولذلك فإنَّ أيَّ نقاش حول هذا أو ذاك من الأديان لا يُشكّل مقاربة جيّدة**»(١٤)، وهذا لعمري منتهى الوضوح!

---

(١٢) «Laïcité, le malaise du PS», <http://leJDD.fr>, 8 mars 2011.

(١٣) «Vive explication Copé-Fillon chez Sarkozy», <http://lci.tf1.fr>, 29 mars 2011.

(١٤) TF1 News (d'après agences), 1er avril 2011.

«نقاش تمخض عنه اندحار»

إنَّ هذه المبادرة التي اختزلت يوم ٥ أفريل إلى اجتماع لمجلس الحزب الحاكم ابتدأت أشغاله في الرابعة بعد الزوال وانتهت قبل الثامنة مساء، تحوَّلت إلى «**نقاش ـ اندحار**» [أي: نقاش أدَّى إلى اندحار الحزب]، كما لاحظت ذلك آنا كابانا (Anna Cabana)، المراسلة الصحافيَّة الكبيرة لمجلة لوبوان (Le Point)، التي حكت على أمواج إذاعة فرنسا الدوليَّة وقائع هذا الاجتماع: «**التقى مائة صحافي وثلاثمائة منتخب ومناضل في قاعة محاضرات مفرطة الحرارة، في أحد فنادق باريس، لسماع متدخِّلين تكلَّموا كثيرًا دون أن يناقشوا أيَّ شيء. صحيح أنَّ فرانسوا كوبيه كان قد حصر، عشيَّة اليوم السابق، اقتراحات الحزب الستَّة والعشرين حول موضوع المناظرة، كما أنَّ النتائج كانت مقرّرة سلفًا قبل بداية النقاش، وبالتالي لم يكن لما قِيل في هذا المجلس أن يكتسي أيَّ أهميَّة. بل إنَّه لم يشهد أيَّ انزلاق [...] إلى درجة أنَّ وزير الداخليَّة كلود غيان [...] اختار أن يبقى صامتًا. وباختصار، لم يكن فيما جرى شيء مخيف أو واصم لأيِّ فئة اجتماعيَّة. لقد عبَّر الجميع بتعقّل، عن رغبة متحضِّرة في العيش المشترك**»[(١٥)]. ومع ذلك، فإنَّ هذا ما شهده مائة صحافي بينما لم يحضر سوى ثلاثمائة من مناضلي الحزب الحاكم! فيا لهزال هذه التعبئة!

وهكذا اتَّضح أنَّ هذا النقاش حول العلمانيَّة كان فشلًا ذريعًا لحزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة ولأمينه العامّ الذي حاول التلهية عن الإخفاق باستخدام حيل متعدّدة؛ إذ حرص فرانسوا كوبي على أن يظهر في المشهد الإعلامي بمعيَّة شخصيَّات دينيَّة، مثل تلك الصورة التي عمل على أن يبدو فيها إلى جانب الأب ماتيو روجي (Mathieu Rougé)، المرشد الروحي للبرلمانيّين[(١٦)]، وهو مجرّد مراقب في الكنيسة الكاثوليكيَّة. كما ظهر على شاشة التلفزة وصور الجرائد إلى جانب قسٍّ يرتدي طوقًا كهنوتيًّا؛ لأنَّ المهمّ

---

(١٥) A. CABANA, «06/04/2011-Laïcité, lw débat qui scinde L'UMP», <http://lepoint.fr>, 6 avril 2011.

(١٦) الملاحظ هو أن لا أحد اعتبر وظيفة المرشد الروحي للبرلمانيّين مسًّا بالعلمانيّة!

في ذلك، بطبيعة الحال، هو ظهور هذا اللباس من حيث هو رمز ينبغي أن يكون ظاهرًا للعيان ما أمكن! إنَّ قِسًّا يرتدي لباسًا مدنيًّا، لن يثير سوى اهتمام ضئيل، هذا في الوقت الذي تُشنّ فيه حملة مفتوحة ضدّ الرموز الدينيَّة الإسلاميَّة.

لقد كان الهدف هو دفع الرأي العامّ إلى الاعتقاد بأنَّ الكنيسة الكاثوليكيَّة متورِّطة في هذه القضيَّة، كما ينبغي له أن يعني كذلك للكاثوليك أن لا خوف من علمانيَّة حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، ولا خشية من جهة أخرى، إلَّا من المسلمين...؛ فبعد جلسة النقاش الأولى حول موضوع شديد العموميَّة، ومن أجل التضليل، وهو: «**العلمانيَّة في القرن الحادي والعشرين: نموذج فرنسي**»، ظلَّت الجلسة الثانية، كما كان متوقَّعًا، متمحورة حول الإسلام، وعندما انطلقت أشغالها انسحب جُلُّ النواب البرلمانيّين والوزراء، كما لو أنَّ الأمر حدث صدفة.

ولا يعني هذا الفشل الذي مُنِي به الحزب الحاكم، أنَّه مرَّ دون انعكاسات وخيمة على فرنسا. فمن المرجَّح أنَّ ما حصل من تضخيم للنقاش حول إقامة الصلوات في الشارع (ولنتذكّر أنَّ تقدير عدد هذه الشوارع، حسب الاستبيانات التي أشرنا إليها في الفصل السابق، قد ارتفع، بفعل التغطية الإعلاميَّة لهذا النقاش، من عشرة إلى مائة وخمسة وثمانين!) قد كان له أثر بالغ، إذ تحوَّل النقاش السياسي والاجتماعي مرّة أخرى، ولن تكون الأولى أو الأخيرة، ولعدَّة أسابيع، إلى نقاش مركّز على اتّهام الإسلام والمسلمين. وكما هو الحال بالنسبة إلى النقاش حول الصلوات في الشارع، فقد كان من المستحيل ألَّا يتم شجب مثل هذا النقاش، لكن المفارقة هنا تكمن في أنَّ شجبه هو ما ساهم في إعطائه أهميَّة لا يستحقّها. إنَّه أمر شبيه بما يحدث للكتب: إذ توجد كتب ممتازة لا تثير نقاشات حماسيَّة (رغم أنها جادَّة وتحظى بتغطيات إعلاميَّة جادَّة!) لكنَّها لا تجد أيَّ رواج، في حين توجد أخرى، رغم غلوّها وأخطائها، تكون موضوع نقاش وجدال، وكلَّما زاد انتقادها زادت مبيعاتها. لقد بنى برنارد هنري ليفي (Bernard-Henry Lévy) شهرته على هذه المفارقة وعلى قمصانه البيضاء المفتوحة الصدر.

علمانيَّة قمعيَّة مفصولة عن الحريَّة الدينيَّة

أكد فرانسوا كوبيه، في أثناء انعقاد ندوته هذه، أنها مفيدة؛ لأنَّ «**حسم هذا المشكل المطروح؛ يعني: تفويت الفرصة على مارين لوبين لاستخدامه كحجَّة في حملتها الانتخابيَّة**». وقد رأينا سابقًا أنَّ العكس هو الصحيح: فحين نضخِّم «**مشكلًا**» ما، فإنَّنا نتعامل مع المجتمع على طريقة مارين لوبين، بحيث يظهر في الأخير أنَّ ما جعلنا منه جَبَلًا تمخَّض ليلد فأرًا. وهكذا بدا للعديد، في آخر المطاف، أنَّ الستة وعشرين اقتراحًا التي أدلى بها الحزب الحاكم، لا أهميَّة لها، حتى وإن تضمَّنت قوانين جديدة. وقد أسرَّت لي بعض الشخصيات اليساريَّة التي استجوبتُها، وبصفة شخصيَّة لا تخلو من الإحراج، بأنها متَّفِقة عمومًا مع تلك الاقتراحات. وقد طلبت مني إحدى هذه الشخصيات تقديم حُجَج عمَّا يُمكن أن يكون موضوع نقد في تلك الاقتراحات، وهذا ما تكفَّلتْ به رابطة التعليم، وهي منظَّمة علمانيَّة كبيرة تأسَّست منذ القرن التاسع عشر.

فقد انتقدت الرابطة الطريقة التي استخدم بها هذا الحزب مفهومين مختلفين بوضعهما «**في المستوى نفسه**»، وهما العلمانيَّة والحريَّة الدينيَّة. وقد ذكَّرت بأنَّ العلمانيَّة تتضمَّن حريَّة الضمير، التي هي أوسع من الحريَّة الدينيَّة؛ لأنَّها «**تضمن [حقوق] المواطنين**» (مؤمنين وملحدين ولا أدريّين)، و«**تضمن حريَّة ممارسة العبادات**»(١٧). وبعبارة أخرى، فإنَّ حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة يرتكب خطأين كبيرين: اختزال حريَّة الضمير في مجرّد الحريَّة الدينيَّة، واستبعادها من العلمانيَّة. وهذه التزويرات، الضروريَّة في منظور هذا الحزب، حاضرة في الجدالات الدائرة حاليًّا حول العلمانيَّة، وهي تُلوِّثها.

إنَّه فنّ اللعب بالكلمات! فالإشارة إلى الحريَّة الدينيَّة تسمح بطمأنة الكاثوليك بأنَّ العلمانيَّة القمعيَّة موجّهة ضدّ نوع من الإسلام وليس ضدّهم. ثمَّ إنَّ منظور هذا الحزب هو ذو نزعة غاليكانيَّة جديدة(١٨) أكثر منها علمانيَّة (بمعنى: علمانيَّة عام ١٩٠٥م). إنها نزعة تستهدف تأسيس نظام حماية قائم

---

(١٧) Communiqué de la Ligue de l'enseignement, 7 avril 2011.

(١٨) الغاليكانيَّة، بصفة إجماليّة، هي حماية ومراقبة الدولة لدين يتم التعامل معه بوصفه دينًا فرنسيًّا.

على المراقبة؛ حماية ترمز إليها عبارة **«حريّة دينيّة»** (وهي عبارة لا تستبعد نوعًا من إعادة إضفاء طابع رسمي على الدين)، والتي يمكن أن تشمل أيضًا نوعًا من الإسلام الذي أضحى **«إسلام فرنسا»** والذي يقبل بالخضوع لمراقبة الدولة. وهكذا تغدو كلمة العلمانيّة تعني في الواقع: مراقبة الدين وقمع ما يفلت من المراقبة. ولذلك فإنّ هذه العلمانيّة تهمّ بالذات وبصفة خاصّة الإسلام. وقد لاحظت ستيفاني لوبرا (Stéphanie Le Bras)، بطريقة وجيهة، أنّ العلمانيّة المهيمنة اليوم هي مثيل الإله جانوس (Janus)، ذات وجهين: **«علمانيّة إيجابيّة»** من جهة، و**«علمانيّة تقييديّة»**[١٩] من جهة أخرى.

كما تثني اقتراحات هذا الحزب، كما تشير إلى ذلك الرابطة، على **«إجراءات المراقبة داخل المؤسّسات بصفة خاصّة»** وتعتبر **«مواقفه حول المتعاونين العرضيّين في ميدان الخدمة العموميّة أو حول حريّة المرء في اختيار طبيبه، تميل إلى الذهاب أبعد ممّا تنصّ عليه التشريعات القائمة»**. وكمثال على الحالة الأخيرة، يمكن أن نأخذ الاقتراح العاشر الذي يستهدف منع المرأة من اختيار أن تكشف عليها طبيبة مختصّة في أمراض النساء داخل المستشفيات العموميّة.

وها نحن أمام مثال نموذجي للتزوير. فالأمر يتعلّق عادة، في الخطاب الاجتماعي المهيمن، بنساء مسلمات يرفضن، أو يرفض أزواجهنّ، خلع ملابسهنّ لكي يَفْحَصْهُنّ أطبّاء ذكور. لكن عندما أجرى بعض علماء الاجتماع بحثًا مطوّلًا في خمسة مستشفيات توصف بالحسّاسة[٢٠]، تبيّن أنّ المسألة ضئيلة الأهميّة. وبالمقابل، فإنّ الجميع يعرف إلى أيّ حدٍّ يسهم التقليل في عدد مناصب الشغل والسياسة العامّة المتّبعة في قطاع الصحّة في تدهور المستشفيات العموميّة[٢١]. فالعلمانيّة تُستخدم إذن كشَرَكٍ لصرف الأنظار عن المشاكل الخطيرة.

---

(١٩) *Le Monde*, 16 avril 2011.

(٢٠) C. BERTOSSI et D. PRUDHOMME, *La Diversité à l'hôpital. Identités sociales et discriminations raciales dans une institution française*, Étude du Centre migrations et citoyenneté de l'IFRI, Paris, 2012, à paraître.

(٢١) J. BAUBÉROT et R. LIOGIER, *Sacrée Médecine. Histoire et devenir d'un sanctuaire de la raison*, Entrelacs, Paris, 2010.

كما قامت الرابطة أيضًا بفحص الاقتراحات رقم ٨ و٩ و١٤ الهادفة إلى **«توسيع مطلبي الحياد والعلمانيَّة»** (الملتبسة هنا بمراقبة الدين) ليشملا قطاعات غير معنيَّة بهما حتى الآن. وقد كان المستهدف من وراء ذلك النساء اللواتي يرتدين الحجاب: إذ يجدن أنفسهنَّ مهمَّشات اجتماعيًّا (ممنوعات من مرافقة أبنائهنَّ خلال الرحلات المدرسيَّة) ومُقْصَيات جزئيًّا من سوق العمل (ممنوعات من العمل في **«منشآت خاصَّة [...] مكلّفة بمهامّ الخدمات العموميَّة أو المصلحة العامَّة»**، وهو ما يطرح إمكانيَّة وضع الشركات **«قانونًا داخليًّا»** يقصيهنَّ من العمل فيها). وهكذا يُراد اختزال هؤلاء النساء في الخطاب المُكوّن عنهنّ (باعتبارهنّ شخصيّات غير مستقلّة)، وليس النظر إليهنَّ بطريقة أخرى!

كما يوجد نقد آخر وجَّهته رابطة التعليم إلى هذه الاقتراحات التي: **«استبعدت، بصفة تامة، مسائل أساسيَّة، مثل صيغ التمويل العمومي لمؤسَّسات التعليم الخاصَّة ولنظام العبادات في منطقة ألزاس موزيل** (Alsace-Moselle)». ولنذكِّر بأنَّ تطبيق قانون دوبري (Debré) من قبل اليمين يطرح بصفة دوريَّة بعض المشاكل. ولنُذكِّر كذلك بأنَّ مقاطعة الألزاس التي يُسيِّرها الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، هي المنطقة الوحيدة التي لا يُطبَّق فيها قانون ١٨٨٢م الْمُعلْمِنُ للمدرسة العموميَّة، ولا قانون ١٩٠٥م الذي يفصل بين الكنائس والدولة، وأنَّ القساوسة والكهنة والأحبار هناك يتلقَّون رواتبهم من الدولة. وتجدر الإشارة في هذا الصدد، أنه في أثناء نقاش تليفزيوني شارك فيه عبر الهاتف روسو ديبور (Rosso Debord)، النائب البرلماني عن حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، المكلف بتنشيط أشغال هذه الندوة التي دعا إليها حزبه، حاولتُ استفساره حول هذا الموضوع، لكن الصحافي المكلَّف بإدارة الحوار قطع عليَّ خطَّ الاتصال: إذ لم يفهم عمَّا أتحدَّث، جاهلًا تمام الجهل بالوضع في الألزاس!

ويتمثَّل النقد الأخير الذي وجَّهته الرابطة، في إشارتها إلى أنَّ **«بعض الاقتراحات المهمَّة»** تخصّ مسائل سبق طرحها، ومن ذلك مجموعة النصوص المنتقاة **«المرتبطة بمبدأ العلمانيَّة»** (الاقتراح رقم ٢): فقد سبق لرجال قانون كاثوليك وللرابطة ذاتها نشر هذا النوع من النصوص!

علمانيَّةٌ جديدةٌ مناهضةٌ لحقوق الإنسان

هل يمكن الحديث عن فجوة كبيرة في ندوة حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، بين علمانيَّة ناعمة إزاء الكاثوليكيَّة وأخرى قاسية تجاه الإسلام؟ هذا غير ممكن بصفة تامَّة[٢٢]، لكن، في كلِّ الأحوال، هذا هو مشروع حزب نيكولا ساركوزي. ولعلَّه من سخرية التاريخ أن يكتسب هذا المشروع معناه في إطار التصور الذي اقترحه فرانسوا باروان لِـ«**علمانيَّة جديدة**»، والذي أراد، مع ذلك، أن ينأى بنفسه اليوم في عام ٢٠١١م، عن هذا النقاش ـ الاندحار: فقد أكَّد، في ٢٨ مارس/آذار ٢٠١١م، على أمواج إذاعة فرانس أنفو (France info)، على أنه ينبغي «**وضع حدٍّ**» لهذا النقاش و«**الابتعاد عن كلّ ما من شأنه أن يعطي الانطباع بوجود وصم**» من أجل «**التركيز على موضوع الشغل [و] مشاكل العجز**». وقد أحدثت هذه الآراء الصادرة عن الناطق الرسمي باسم الحكومة بلبلةً في صفوف الحزب الحاكم، وهو ما جعل جون فرانسوا كوبيه يُرغمه على أن يكون أوَّل متدخِّل في أعمال هذه الندوة الشهيرة.

كان فرانسوا باروان ـ وهو ابن موظَّف سام، ومعلّم كبير في محفل الشرق الكبير الفرنسي الماسوني (Le Grand Orient) (١٩٧٧ ـ ١٩٧٨م) ـ قد كتب في شهر مايو/أيَّار ٢٠٠٣م (بعد أحداث ١١ سبتمبر/أيلول بعشرين شهرًا) بطلب من الوزير الأوَّل حينها جون بيار رفاران (Jean Pierre Raffarin)، تقريرًا ذا عنوان دالٍّ: «**من أجل علمانيَّة جديدة**». والتذكير بهذا التقرير أساسي إذا أردنا فهم ما يحدث للعلمانيَّة اليوم، وهو من دون شكٍّ تقرير لا تفتقر تحليلاته إلى ذكاء. فقد أوضح فيه باروان أنَّ الحجاب «**هو طريقة للقول: «أنا موجودة كما أنا»**»، وأنَّ الإسلامويَّة «**تظهر أيضًا بوصفها ردّة فعل ضدّ الإذلال**»؛ أي: بوصفها «**إيديولوجيا بديلة عن الرأسماليَّة الغربيَّة**». كما سجّل وجود «**إحساس بتخلّي رجال التعليم عن القيام بمهامّهم**» في مواجهة «**الصعوبات التي يلقونها في ميدان عملهم**»، معتبرًا أنَّ

---

(٢٢) يردّ البعض على هذا التوجّه بهذه الطريقة: لكي لا يتمّ تبخيس الإسلام أو إضفاء طابع رسمي على دين معيّن، فهم يتبنّون تصوّرًا لعلمانية تختزل جميع الديانات بمقتضاه في «**الدائرة الحميميّة**». وإذا اعتبرنا سلامة النيّة، فإنّ تمثلهم في آخر المطاف، متناقض مع قانون ١٩٠٥م، (انظر: الصفحة ٤٨ من هذا الكتاب).

ما يوضع موضع سؤال هو «**قدرة المؤسّسات [...] على نقل القيم**»، وأنَّ «**غالبيَّة واضحة**» من الفرنسيّين يرون أنَّ «**الانقسام بين فرنسا كاثوليكيَّة وفرنسا أخرى علمانيَّة، لم يعد ملائمًا**».

وانطلاقًا من هذا التشخيص، بَلْوَرَ فرانسوا باروان مشروع «**علمانيَّة جديدة**»، «**يمكنها أن تُصبح من قيم «يمين حركة مايو/ أيّار ١٩٦٨م»**» [أي: حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة اليميني]. وهكذا أضحى البعض يتمنَّى انبعاث اليمين بعد الانتصار الكاسح لـجاك شيراك على جون ماري لوبين في الدور الثاني من الانتخابات الرئاسيَّة في عام ٢٠٠٢م. وفي هذا الإطار، يشكِّل تَملُّك اليمين لـِ«**موضوعة العلمانيَّة**»، بالنسبة إلى هذا النائب البرلماني عن حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، عنصرًا قويًّا للردِّ على «**صدمة ٢١ أبريل**» (وهي عبارة تتردَّد كلازمة عند أنصار اليمين)، الناجمة عن تأهُّل جان ماري لوبين إلى الدور الثاني من تلك الانتخابات.

وقد تبدو هذه الفكرة غريبة؛ لأنَّ النظرة الكلاسيكيَّةَ تعتبر العلمانيَّةَ قيمةً يساريَّةً. لكن باروان يوضِّح أنَّ العلمانيَّة «**محلُّ إجماع**»؛ بل ولا تخلو من «**مسحة ميثولوجيَّة**» (وبالتالي، فمن المهمّ سياسيًّا الاستحواذ عليها!). ومن جهة أخرى، وعلى وجه التدقيق، فإنَّ الأمر يتعلّق بـِ«**علمانيَّة جديدة**» منبثقة عن «**تحويل الرهانات**» نحو «**الثقافي والهويّاتي**»، ومن ثَمَّ، فإنَّ «**الكاثوليكيَّة لم تعد اليوم في مركز الاهتمامات؛ بل الإسلام**». وقد تضمَّن هذا المشروع ستَّة عشر اقتراحًا، بعضها قمعي وبعضها غير ذلك وإن كان يمكن أن نتساءل إذا لم تكن هذه الاقتراحات مجرّد ذرِّ رماد في العيون ما دامت لم تطبَّق إلى حدود اليوم (مثلما هو الأمر، على سبيل المثال، بالنسبة إلى الاقتراح الذي يدعو إلى «**زيادة عدد النوّاب المنحدرين من أوساط الهجرة**»).

في نظر فرانسوا باروان، ستكون هذه «**العلمانيَّة الجديدة**» قادرة على التصدِّي لحزب الجبهة الوطنيَّة (لا نتصوَّر أنَّ بإمكان هذه الحركة التحجُّج بالعلمانيَّة، ومع ذلك، فقد أصبح ذلك ممكنًا بسبب هذه «العلمانيَّة الجديدة» بصفة خاصَّة). كما أنَّها ستسمح أيضًا بمحاربة اليسار على نحو أفضل، هذا اليسار الذي أكّد بصدده «**أنَّه لم يعرف كيف يردُّ على التحدِّي الذي تطرحه الطائفيَّة**» ويحمل «**وعيًا شقيًّا إزاء الإرث الاستعماري**» ويظهر مؤيِّدًا لـِ«**تنمية**

حقوق الإنسان»، والحال أنَّ «**العلمانيَّة وحقوق الإنسان هما، إلى حدٍّ ما، غير متلائمين**».

لقد قرأتم جيّدًا هذه العبارة! إنها ذات ذكاء شيطاني، وذلك لسببين؛ **الأوَّل**: هو أنَّ التأكيد على أنَّ الاصطفاف وراء العلمانيَّة أقرب إلى التوجُّه «**الجمهوري**» من الاعتراف بكوننا ضدّ حقوق الإنسان. ومن هنا، يمكن للعلمانيَّة أن توفِّر مظهرًا جمهوريًّا لسياسة تتضمّن أشكالًا متعدّدة من التمييز. **والثاني**: أنَّ الأمر لا يتعلّق، بطبيعة الحال، بمحاربة حقوق جميع البشر؛ بل فقط حقوق أولئك الذين يشكِّلون جزءًا من الإرث الاستعماري، الذين كانوا في فترة الاستعمار رعايا لا مواطنين، وقد أصبحوا اليوم رعايا «العلمانيَّة الجديدة».

ولم يتمَّ الانتباه في تلك الفترة إلى أبعاد عبارة باروان: «**العلمانيَّة وحقوق الإنسان، هما إلى حدٍّ ما، غير متلائميْن**»، مع أنها كانت أكثر ما يُميِّز العلمانيَّة الجديدة «**الثقافيَّة والهوياتيَّة**» عن العلمانيَّة التاريخيَّة؛ أي: العلمانيَّة السياسيَّة والديمقراطيَّة. إنَّ أوَّل تعريف مُقَعَّد للعلمانيَّة، قدّمه الفيلسوف فيردينان بويسون (Ferdinand Buisson)، مساعد جول فيري، وقد وصف السيرورة التاريخيَّة الطويلة للعلمنة، واعتبر أنَّ عتبتها الحاسمة كانت إعلان حقوق الإنسان في عام ١٧٨٩م الذي «**أبرز [...] فكرة الدولة العلمانيَّة في وضوحها التامِّ**»، الحاملة لمواطنيها «**المساواة والحريَّة**»[٢٣]. وها نحن نرى للعجب أنَّ مبادئ الدولة العلمانيَّة متناقضة مع مبادئ المساواة والحريَّة![٢٤].

---

(٢٣) G. GAUTHIER et C. NICOLET, *La Laïcité en mémoire*. Édilig, Paris, 1987, p. 203 *sq.*

(٢٤) إنني لا أضفي طابعًا مثاليًّا على العلمانيّة التاريخية: إذ كما أشرت في كتاب **العلمانيّة من ١٩٠٥ إلى ٢٠٠٥م، بين الهوى والعقل** (٢٠٠٤م) أو في كتاب **علمانيّات بلا حدود** (٢٠١١م) بالاشتراك مع م. ميلو (M. Milot)، فإنّ بعض أتباعها خرقوا بعض الحقوق الإنسانيّة، خاصّة خلال السنوات الأولى من القرن العشرين. غير أنّ ذلك أثار صراعًا داخليًّا، انتهى في عام ١٩٠٥م، بانتصار موقف أنصار العلمانيّة المحترمة للحقوق (انظر: الملحق الثالث).

Laïcité, 1905 - 2005 ***entre passion et raison***, Le Seuil, 2004.

Laïcités sans frontières Le Seuil, 2011 (avec M. Milot).

الفصل الثالث

في قلب السياسة: العلمانيَّة والديمقراطيَّة

يندرج، إذن، تصور حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة للعلمانيَّة المطبوع بصبغة لوبينيَّة[١]، ضمن مسار تحوُّل تَمَّت برمجته منذ عام ٢٠٠٣م من قبل منظِّر يمينيّ لامع، قبل أن يخرج المخلوق عن إرادة صانعه. ولعلَّ الخاصيَّة الأولى لهذه «**العلمانيَّة الجديدة**» هي أنها لا تستند على القوى الاجتماعيَّة والسياسيَّة التي كانت ضامنة للعلمانيَّة التاريخيَّة: إذ انتقلت من اليسار إلى اليمين. والغريب أنَّها لم تنتقل إلى وسط اليمين؛ بل إلى اليمين المتصلِّب (اليمين الشعبي، تيَّار الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة) وأقصى اليمين (حزب مارين لوبين). وقد كان هذا التوجُّه اليميني للعلمانيَّة صادمًا؛ لأنَّ الجميع اعتاد على أن تكون العلمانيَّة حكرًا على اليسار، ثمَّ على «**الجمهوريّين**» (وهذا مصطلح آخر ذو استخدامات متعدّدة أيضًا)، وهو ما حذَّر منه البعض.

لكنَّ «**العلمانيَّة الجديدة**»، من خلال تعزيزها بعض التحوُّلات القديمة، أضحت هي الخطاب السياسي والاجتماعي المهيمن، والمؤثِّر أيضًا في جزء من اليسار (ويُعتبر التطوُّر الذي أفضى بمجموعة «**الردّ العلماني**» (Riposte laïque) المنتمين إلى اليسار الراديكالي إلى التقارب مع اليمين المتطرِّف هو تطوُّر ذو دلالة في هذا الصدد). ومن جهة أخرى، نجد اليسار واليمين الجمهوري في وضعيَّة دفاع لا تخلو من قلق واضح. وإذا كانت إدانتهما لما

---

(١) تُحيل عبارة «**حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيّة المصطبغ بنزعة لوبينيّة**» إلى تصوّر للعلمانية تستخدمه قيادة هذا الحزب وبعض أعضاء الحكومة (السيّد غيان على سبيل المثال) لاستقطاب بعض الأصوات من القاعدة الانتخابيّة لحزب الجبهة الوطنيّة. ونحن نستخدمه في هذا الكتاب كلّما دعت الضرورة إلى ذلك. ومن الجدير بالذكر أنّ الميل الغالب على المجلس الأعلى للإدماج يندرج أيضًا ضمن هذا المنظور.

يتسبَّب فيه هذا الخطاب من إساءة للمسلمين وحطّ من قيمتهم - شيئًا ضروريًّا، إلَّا أنَّه غير كافٍ؛ إذ من الضروري لمواجهة أفكار نمطيَّة جامدة واعتقادات خاطئة حول تاريخ فرنسا، القيام بتوضيح الاختلافات البنيويَّة بين علمانيَّة الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة مصطبغة باللوبينيَّة وبين العلمانيَّة التاريخيَّة. ولهذا الغرض جاء كتابنا هذا الذي نستعين فيه بالمعرفة العلميَّة التي اكتسبناها من قراءة العديد من الأعمال، وبأبحاثنا الخاصَّة التاريخيَّة والسوسيولوجيَّة[٢]، من أجل كشف هذا الانحراف[٣]. إنَّه كتاب يهدف إلى مساعدة النساء والرجال ممَّن لديهم حدْس واقتناع بأن العلمانيَّة قد زُيِّفَت، ومساعدتهم على فهم لماذا وكيف ينبغي محاربة «**سائقي العلمانيَّة المتهوّرين**» الذين يريدون الاستمرار في سياقتهم الخطيرة دون محاسبة.

علمانيَّتانِ ممتزجتانِ في الواقع الملموس

يُطلق اسم «**الأنماط المثاليَّة**» في علم الاجتماع على رسومات تشبيهيَّة (portraits robots) لا وجود لها بصفة منعزلة في الواقع الملموس. والعلمانيَّتان اللتان نتحدَّث عنهما هنا، هما نمطان مثاليَّان يوجدان في الواقع يمتزج أحدهما بالآخر. فإذا كانت علمانيَّة حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، المطبوعة بصبغة لوبينيَّة، لا تبدو للأذهان، دومًا، كما هي في قسوتها وتناقضاتها مع مبادئ العلمانيَّة، وإذا كانت تحتجّ بقيم تُناقضها، فذلك لأنَّ العلمانيَّة التاريخيَّة ما زالت تؤثّر في أحكام القضاء وفي جزء من الثقافة، وبالتالي تتعايش المظاهر القمعيَّة لـ«العلمانيَّة الجديدة» مع بعض مظاهر العلمانيَّة التاريخيَّة التي يسهل التلاؤم معها. وهذا ما يمكن للإسلام ذاته، من جهة أخرى، أن يستفيد منه.

---

(٢) J.BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Le Seuil, Paris, 1990; J. BAUBÉROT, *La Morale laïque contre l'ordre moral*, Le Seuil, Paris, 1997; J. BAUBÉROT, *Histoire de la laïcité en France*, PUF, Paris, 2000; J. BAUBÉROT, *Laïcité 1905 - 2005, entre passion et raison*, Le Seuil, Paris, 2004; J. BAUBÉROT et R. LIOGIER, *Sacrée médecine. Histoire et devenir d'un sanctuaire de la raison*, *op. cit*; J. BAUBÉROT et M.MILOT, *Laïcités sans frontières*, Le Seuil, Paris, 2011.

(٣) يستند هذا الكتاب على مداخلة تناولت الفروق بين العلمانيّة التاريخيّة و«العلمانيّة الجديدة»، سبق أن شاركتُ بها في ندوة نظّمتها جامعة برنستون (Princeton University) والكوليج دو فرانس. وقد طوّرتُ فيه مضامين هذه المداخلة، وبسطتها بأسلوب في متناول جميع القراء.

لكننا نعرف قولة ابن الملك جون الطيب: «**أبي احْم نفسك شمالًا، أبي احْمِ نفسك يمينًا**»[٤]، التي تعني في سياقنا هذا، أنه ينبغي أن نحتاط من أهلِ اليمين وأهل اليسار معًا. إذ يمكن لتأويلات سيِّئة للعلمانيَّة، أن تقود إلى إعادة إضفاء طابع رسمي مُبطَّن على الديانات، أو، على الأقلّ، على بعضها. وبما أنَّ «العلمانيَّة الجديدة» هي، بكلّ تأكيد، ذات نزعة غاليكانيَّة (gallicane)، تُعيد نسج العلاقات بين الدولة والدين، فلذلك ينبغي أن تكون عمليَّة توضيح مثل هذه الحيثيّات مستمرّة، بالاعتماد على المنهج الجدلي.

ومن جهة أخرى، كان على العلمانيَّة التاريخيَّة، لكي تكون ليبراليَّة وعقلانيَّة، أن تقهر شياطينها المتمثِّلة في العناصر الهوياتيَّة، التي كان من الممكن أن تُقرّبها، إلى حدٍّ ما، من «العلمانيَّة الجديدة»، لو أنها تبنّت بصفة ضمنيَّة «**دينًا مدنيًّا**»[٥]. واليوم، فإنَّ بعض الأشخاص الذين يدّعون الانتماء إلى اليسار، ينخرطون ضمن منطق هذه الشياطين، لا ضمن منطق السيطرة عليها. ومن هنا، فإنَّ الأمر لا يتعلّق بأمْثَلة الواقع التاريخي للعلمانيَّة؛ ذلك أنَّه كان لها تعثُّرات وتوتُّرات داخليَّة ونقاط قوّة ونقاط ضعف، وهو ما سبق

(٤) تُنسب هذه القولة إلى الأمير فيليب (Philippe)، الابن الرابع لملك فرنسا جون الثاني (Jean II) الملقَّب بـجون الطيب، وقد قالها بتاريخ ١٩ سبتمبر ١٣٥٦م في أثناء معركة بواتيي (Poitiers) الشهيرة بين الجيوش الفرنسية بقيادة الملك جون الثاني والجيوش الإنكليزية بقيادة الأمير الأسود ابن الملك إدوارد الثالث. وقد كان الأمير فيليب البالغ من العمر آنئذ أربعة عشر عامًا فقط يحارب في الصفوف الأمامية إلى جانب والده، يصيح بين الفينة والأخرى، منبهًا والده: «أبي احم نفسك يمينًا، أبي، احم نفسك شمالاً». وقد انتهت هذه المعركة بانهزام الفرنسيين وأسر الملك جون الثاني [المترجم].

(٥) يميِّز روسّو في كتاب **العقد الاجتماعي** بين الأديان العَلنيّة التي يرتبط اعتناقها بالاختيار الإرادي، و«**الدين المدني**» المفروض من قبل الدولة والذي ينبغي أن تكون «**عقائده**» إلزاميّة لكلّ المواطنين؛ لأنها تغرس فيهم «**شعورًا بالانتماء إلى المجتمع**». وتُمثّل عبادة الكائن الأسمى، التي دعا إليها روبيسبير(Robespierre) مثالاً عن «**الدين المدني**»، كما تتضمّن العلمانيّة الأمريكيّة هي أيضًا، دينًا مدنيًّا. وقد بيّن أوليفييه إيهل (Olivier Ihl) في كتاب **العيد الجمهوري** (١٩٩٦م، ص٤٤ وما بعدها) وجود عدّة أنواع من الأديان المدنيّة، وذلك لأنّ «**مضامين هذه الأديان أقلّ أهميّة من الوظيفة التي تؤدّيها، والمتمثلة في تقديس الوجود الجماعي ككلّ، والأسس السامية للنّظام الاجتماعي**»، ومن ثمّ إرساء «**بديل عن الجهاز الديني**». ويرى إيهل أنّ مشكل الدين المدني قد أرّق الجمهوريّة الثالثة، حتى وإن كان هذا المصطلح غائبًا في عهدها (انظر أيضًا: كتابي **العلمانيّة من ١٩٠٥ إلى ٢٠٠٥م، بين الهوى والعقل**، مصدر مذكور سابقًا، ص١٦٣ ـ ١٨٦). وتجدر الإشارة إلى أن تركيز «**القضايا**» في أغلب الأحيان على الملبس والمأكل، من حيث هما عنصران نموذجان في التنشئة الاجتماعيّة، يشكّل مؤشّرًا، من بين مؤشّرات أخرى، على وجود دين مدني متستّر وراءها.

Olivier Ihl, *La Fête républicain*, Gallimard, 1996, p. 44 *sq*,

أن تناولناه في مناسبة سابقة(٦). وهذا لا يمنع، في آخر المطاف، أن تكون علمانيَّة الحريَّة والعقل هي التي فرضت نفسها على المستوى السياسي في عام ١٩٠٥م.

لذا؛ فإنَّ توظيفها اليوم من قبل البعض لحجب جرائمهم، هو سلوك لا يقلُّ شناعة عن سلوك من يستفيد من مداخيل هائلة، في حين يُحرم آخرون من الحدّ الأدنى الحيوي. إنَّ التضليل الرمزي خطير، مثله في ذلك مثل التضليل الاقتصادي والمالي، غير أنَّه غير مرئيٍّ بوضوح؛ إذ يلزم للكشف عنه توفّر نوع من المعرفة التاريخيَّة والسوسيولوجيَّة. ويتعلّق الأمر هنا بالتصدّي لهذا التزييف الذي يقود إلى إسباغ نعت العلمانيَّة على ما لا يمتّ لها بصلة، وإفراغها من محتواها، واستخدام مصطلح العلمانيَّة كيفما اتّفق وتحريف معناها.

إنَّ جزءًا من هذا القلق إزاء هذا التضليل يُفسّر بواسطة هذا الالتباس: هناك عبارة سهلة التكييف تضع في قلب العلمانيَّة فكرة كون الدين **«مسألة شخصيَّة»**. وهذا التأكيد صحيح وخاطئ في الوقت نفسه؛ لأنَّه يكتسي **معنيين مختلفين**.

المعنى الأوَّل: هو أنَّ الدين ليس مسألة تخصُّ الدولة، وبالتالي ينبغي أن يكون متمايزًا كلَّ التمايز عن السلطة العموميَّة، والاختيار في مجال الدين والاعتقاد هو اختيار خاصٌّ؛ أي: شخصي وإرادي وحرّ، وبالتالي فلا ينبغي للدِّين أن يكون مؤسَّسة عموميَّة. هذا هو مغزى قانون ١٩٠٥م الذي يلغي كلَّ طابع رسمي للدِّين.

والمعنى الثاني: ينبغي اختزال الدين في واقع محصور في **«المجال الحميمي»** بحيث لا يمكن التعبير عنه في الفضاء العمومي. وهذا أمر مضادٌّ لقانون ١٩٠٥م، الذي يُنمِّي حريَّة الضمير والممارسة الحرّة للعبادات وإمكانيَّة **«التعبير عن مظاهرها الخارجيَّة في الطريق العامِّ»**.

لذا، ينبغي التساؤل باستمرار حين يتحدَّث شخص ما عن المجال

---

(٦) J.BAUBÉROT, *Histoire de la laïcité en France*, *op. cit.*; J. BAUBÉROT, ***Laïcité 1905 - 2005***, *op. cit.*

الخاصّ، حول المقصود بذلك. فقد أكدت الفدراليّة الوطنيّة للفكر الحرّ أمام اللجنة البرلمانيّة التي كلفت بالنظر في موضوع ارتداء النقاب بأن «**منع ارتداء النقاب في [...] المجال الخاصّ**[7]، **هو اعتداء على الحريات الفرديّة والديمقراطيّة. وهذا ما يدخل في إطار المنطق السائد اليوم الذي تزداد فيه كلّ يوم الرقابة على الناس، والتجسّس عليهم [...] والحال أن العلمانيّة تطبّق على المؤسّسات لا على الأفراد**»[8]، وبذلك يدخل هذا الكلام ضمن المعنى الأوّل، وفي إطار قانون ١٩٠٥م. وبالمقابل، نجد العلمانيّة القمعيّة تُعطي الأولويّة للمعنى الثاني على حساب الأوّل. ومن هنا، يتبيّن إلى أي حدٍّ سيكون من المهمّ دومًا طرح السؤال الآتي: بأيّ نمط من العلمانيّة يتعلّق الأمر؟ يمكن استخدام الكلمات نفسها، لكن الكلمات يمكن أن يتغيّر معناها، كما أنّ المعاني يمكنها تغيير الكلمات.

العلمانيّة التاريخيّة: الدولة العلمانيّة تسمح بحريّة المواطن

تظهر العلمانيّة في وسائل الإعلام في خانة «**الدّين**»، وهو ما يتناسى أنّ الأمر يتعلّق في المقام الأوّل بنموذج سياسي. لذلك انصبّ توضيحنا الأوّل للفرق بين العلمانيّتين، حول القوى السياسيّة والاجتماعيّة الحاملة لفكرة العلمانيّة. وهو ما ينبغي الآن تتميمه، بالتساؤل حول علاقة العلمانيّة بالدولة وبالمواطن. لقد عرَّف بويسون العلمانيّة بأنّها «**الدولة المحايدة إزاء جميع الديانات، والمستقلّة عن كلّ رجال الدين، والمتحرّرة من كلّ تصوّر لاهوتي**»، وهو ما يسمح بتحقّق «**المساواة بين جميع الفرنسيّين أمام القانون، وحريّة ممارسة جميع العبادات**».

لقد أطلقت العلمانيّة التاريخيّة، وخاصّة علمانيّة ١٨٨٢م و١٩٠٥م[9]،

---

(٧) إن فدرالية الفكر الحر وهي تفكر في هذه المسألة في إطار ثنائية الفضاء العمومي الدولتي/ الفضاء الخاص الشخصي، تُدرج الفضاء العمومي للمجتمع المدني ضمن الفضاء الخاص. وبالتالي، فموقفها يختلف عن الموقف الذي يفصل الفضاء الخاص عن الفضاء العمومي.

(٨) MISSION D'INFORMATION PARLEMENTAIRE, ***Voile intégral. Le refus de la République***, La Documentation française, Paris, 2010, p. 343 *sq.*

(٩) إن التوجه الذي يستهدف إقامة «**علمانيّة شاملة**» (كما عبّر عن ذلك أصحابه)، قد كان حاضرًا دومًا، بدرجة أو أخرى، فيما أسمّيه العلمانيّة التاريخيّة، لكنّه بصفة عامّة، لم ينتصر إلّا بعد قضيّة درايفوس، بين عامي ١٩٠١ و١٩٠٤م. وقد تمخضت عن قانون ١٩٠٥م وما تلاه من نقاشات =

حركة تحرير الدولة من هيمنة الدين عليها وعلى مؤسّساتها. على أنَّه يجب التذكير بأنَّ درس الأخلاق الدينيَّة، قبل عام ١٨٨٢م وعلمنة المدرسة العموميَّة، كان يحتلُّ مكانة مركزيَّة داخل برامجها الدراسيَّة، وأنَّ «**الديانات المعترف بها**»، وهي في غالب الأحيان الكنيسة الكاثوليكيَّة، هي من يضع برنامج هذا الدرس. وقد مثّل إلغاء الاعتراف بالديانات عنصرًا أساسيًّا في قانون ١٩٠٥م، وهو ما يعني عدم تمويل شؤونها (المادّة الثانية). غير أنَّ بعض البرلمانيين؛ بل كذلك إحدى اللجان البرلمانيَّة في عام ١٩٩٥م، ما زالوا يستخدمون اليوم، بطريقة مخادعة، عبارة «**الأديان المعترف بها**»، وهو ما يؤكّد أنَّ محاولات ضمنيَّة لإعادة إسباغ الصفة الرسميَّة على الدين، قائمة بالفعل!

إنَّ الدولة العلمانيَّة تتحرّر من الهيمنة الدينيَّة لتتمكّن من إقرار المساواة والحريَّة على نحو أفضل. وقد بيَّن جول فيري أنَّه انطلاقًا من اللحظة التي تكون فيها التربية إلزاميَّة، ينبغي أن تكون المدرسة العموميَّة محايدة احترامًا لمبدأ حريَّة الضمير: «**فالاعتداء على حريَّة الضمير وإن كانت حريَّة ضمير واحد، تستحقّ أن يوضع لها قانون يمنع ذاك الاعتداء**»[١٠]. والحال أنه وُجد في تلك الفترة أعضاء ديانات غير معترف بها، ومفكّرون أحرار.

لكن جول فيري يرى أيضًا، في مواجهة العلمانيِّين المتشدِّدين، أنَّ احترام حريَّة الضمير هذه تفرض على المدرسة العلمانيَّة مراعاة الحريَّة الدينيَّة. وهذا ما أخذت به المدرسة حين جعلت يوم الخميس (ويوم الأربعاء فيما بعد) من كلّ أسبوع يوم عطلة، كي يتمكّن التلاميذ من متابعة دروس التعليم الكنسي. فاستقلال المدرسة العموميَّة إزاء الدين وواجباتها تجاه حريَّة الضمير، ومراعاتها للحريَّة الدينيَّة، هي ما يُشكّل علمانيَّة المدرسة. والدولة، كما تؤكّد على ذلك المادّة الأولى من قانون ١٩٠٥م، «**تضمن حريَّة الضمير وحريَّة ممارسة الشعائر**» في حدود ما يسمح به «**نظام عمومي**» ديمقراطي. وبهذا تتمفصل السيادة السياسيَّة مع حرّية المواطنين.

= وتعديلات، اجتهادات قضائيّة تسير في اتجاه مغاير تمامًا (انظر كتابيَّ السالفي الذكر: **العلمانيّة بين ١٩٠٥ و٢٠٠٥م؛ علمانيّات بلا حدود**). غير أن البعض في الواقع، حتى داخل صفوف اليسار، يتبنّون بطريقة واضحة العلمانيّة الشاملة ويُقولون قانون ١٩٠٥م عكس ما يقوله.

(١٠) P. CHEVALLIER, ***La Séparation de l'Église et de l'École***, Fayard, Paris, 1981, p. 327.

إنّ قانون ١٩٠٥م هو آخر القوانين الكبرى ذات النفس الليبرالي سياسيًّا للجمهوريّة الثالثة. وقد ابتدأت سلسلة هذه القوانين في شهر يوليو/تمّوز ١٨٨١م بصدور قانون حرّية الصحافة (وستتمتّع بموجبه الصحافة الكاثوليكيّة المعارضة للدّولة بحرّية كبيرة)، وتلته قوانين أخرى مؤسِّسة للعديد من الحرّيات: حرّية توزيع المنشورات في الأماكن العموميّة، وحرّية الاجتماع، وحرّية انتخاب عمداء المدن، والحرّية النقابيّة (إنشاء نقابات مسيحيَّة)، وحريَّة الطلاق العلماني، وحريَّة التجمُّع (التي كانت جِدّ مفيدة للدِّين الذي أصبح بإمكانه تأسيس جمعيّات، ومضيِّقة عليه فيما يتعلّق بمسألة إنشاء أبرشيّات).

وقد دعّمت هذه القوانين حريَّة المواطنين، وأتاحت إمكانيَّة تطوير المجتمع المدني وحرّيته في التعبير. وبانفصاله عن الدولة، انتقل الدين إلى فضاء المجتمع المدني، دون أن تتعرّض وضعيّته للاختزال[١١]. صحيح أنَّ العلمانيَّة التاريخيَّة كانت صداميَّة تجاه الدين، وأنَّها ألغت كلّ مظهر رسمي للكاثوليكيَّة (كما تنصّ على ذلك المادّة الثانية من قانون ١٩٠٥م)، لكن ذلك كان من أجل ضمان حرّية المواطنين، وإرساء الحرّيات العلمانيَّة التي تتضمّن حريَّة الضمير والحريَّة الدينيَّة (المادّة الأولى).

وقد فهم الكاثوليك ذلك تدريجيًّا. وقد عدّد أحدهم، وهو المؤرّخ أدريان دانسات (Adrien Dansette)، في منتصف القرن العشرين، الحرّيات المكتسبة بفضل الفصل بين الدين والدولة: «**حريَّة التجمع [حيث أصبح بالإمكان تأسيس مجامع كنسيَّة وطنيَّة ومجامع أسقفيَّة]، وحريَّة الكتابة والقول [...]، وحريَّة اختيار كبار المسؤولين [...]، وحريَّة تغيير أقسام المقاطعات الكنسيَّة**»[١٢]، وجميع الأشياء التي كانت خاضعة لمراقبة الدولة قبل عام ١٩٠٥م. إنها «**الكنيسة الحرّة داخل الدولة الحرّة**»، حسب تعبير كافور (Cavour)، لا الكنيسة الحرّة والدولة الحرّة: إذ لا وجود أبدًا لهذه السيادة المشتركة بين الروحي والزمني التي كانت تسعى إليها الإدارة

(١١) حتى وإن كان هذا الانتقال يستدعي محاربة ادّعاءات الهيمنة لدى كاثوليكيّة تلك الحقبة.

(١٢) A.DANSETTE, ***Histoire religieuse de la France contemporaine***, II, Flammarion, Paris, 1951, p. 449 *sq.*

الرومانيَّة للكنيسة الكاثوليكيَّة وبعض السلطات الدينيَّة الأخرى. ومقابل ذلك، أصبحت الديانات تشكِّل جزءًا من المجتمع المدني، بما هو مكان للحريَّة.

وقد ترافق رفض تعدّد الأنظمة القانونيَّة، في العلمانيَّة التاريخيَّة، مع قبول مُرحِّب بتعدّد القواعد (تحترم المادّة الرابعة من قانون ١٩٠٥م القواعد الخاصّة بكلّ ديانة) وخلق «**وضعيَّة جديدة في تاريخ فرنسا**»: هي «**الدفن الجمهوري لكلّ نزعة غاليكانيَّة**»[١٣]. ويُشير مصطلح النزعة الغاليكانيَّة إلى سياسة ملوك فرنسا منذ فيليب الجميل ويطبع «**التداخل**» القويّ بين السياسي والديني، وتتضمّن ثلاثة مظاهر: **أوّلها**: حقّ تدخّل السلطة السياسيَّة (الملك والبرلمان)[١٤] في الشؤون الكنسيَّة ومراقبتها (وهو ما ألغته المادّة الأولى من قانون ١٩٠٥م)؛ **وثانيها**: واجب هذه السلطة في حماية الكاثوليكيَّة، والذي يُترجم في المقام الأوّل بالاعتراف بأنّها الهيئة الدينيَّة الأولى للأمَّة والسلطة الدينيَّة الوحيدة التي لها حقّ عقد مجالس لتدبير شؤونها، ثمَّ قمعها لكلّ «**هرطقة**». فقد كانت السلطة الزمنيَّة هي الذراع المسلّحة للسّلطة الروحيَّة (وقد ألغت المادّة الثانية ما تبقّى من هذه الذراع والمتمثل في صفة «**الديانة المعترف بها**» التي كانت تحظى بها بعض الديانات)[١٥]. **وثالث هذه المظاهر**: هو استقلاليَّة الكنيسة الكاثوليكيَّة في فرنسا عن روما، وهي «**الحرّيات التي [كانت] تتمتّع بها الكنيسة الغاليكانيَّة**»[١٦]، والتي لا نظير لها في أيّ بلد آخر (وهو المظهر الذي حذفته المادّة الرابعة).

---

(١٣) ÉPOULAT, avec le concours de M. GELBARD, ***Scruter la loi de 1905. La République française et la religion***, Fayard, Paris, 2010, p. 259.

(١٤) وبهذا، فإنّ قرارات الباباوات والمجامع المسكونيّة، لكي تُستقبل وتصل إلى المؤمنين وتطبّق في فرنسا، لا بدّ أن تمرّ عبر البرلمان. لكن هذا لم ينطبق على العديد من مقرّرات مجمع ترنت وبعض المنشورات الباباويّة.

(١٥) وبالتالي فإنّ الغاليكانيّة تختلف اختلافًا جذريًّا مع العلمانيّة، على عكس ما يريد المجلس الأعلى للإدماج أن يقنعنا به. ويعطينا الملحق الثالث في هذا الكتاب نظرة شاملة عن القطيعة التي أحدثها قانون ١٩٠٥م مع الغاليكانيّة.

(١٦) المصدر السابق نفسه، ص٢٦٢.

علمانيَّة حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة معطّلة للدولة، كابحة للمواطن

تتحرَّك علمانيَّة حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، في مسار معاكس لعلمانيَّة ١٩٠٥م: فهي تُضيّق بوصفها مُعطِّلة على مستوى الدولة، حريَّة الضمير عند بعض المواطنين. ذلك أنَّ الدولة العلمانيَّة، المنتجة للحريَّة المواطنيَّة، معطوبة منذ نهاية القرن العشرين. ففيما يتعلّق بقضايا أخلاقيّات علم الأحياء، والقتل الرحيم، والزواج بين شخصين من الجنس نفسه، فإنَّ مارين لوبين تدّعي كما قيادة حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، أنها غير مرتبطة بالعلمانيَّة؛ بل هي مشاكل حضاريَّة تتعلّق بالنظام الرمزي أو الأنثربولوجي.

غير أنَّ العلمانيَّة تعني أيضًا: أنَّه لا وجود لنظام أنثربولوجي ثابت، وأنَّ من مسؤوليَّة المجتمع السياسي أن يقرّر في كلِّ حقبة، اختيارات أنثروبولوجيَّة للعمل بها. والردُّ على أولئك الذين يخشون العلمانيَّة المنفتحة على الأديان، هو ردٌّ سهل: ناضلوا أكثر من أجل حرّيات علمانيَّة جديدة، حتى ولو كانت هذه المعركة تزعج بعض السلطات الدينيَّة. لقد وصلنا اليوم إلى هذه المفارقة: تسمح إنكلترا، حيث توجد كنيسة رسميَّة، بالبحث في الخلايا الجذعيَّة، وبالزواج بين شخصين من الجنس نفسه، وهو ما لا تسمح به فرنسا. ابحثوا عن مكمن الخطأ هنا!

وبالمقابل؛ فإنَّ الدولة القامعة للحرّيات هي على ما يرام، فشكرًا لها! فمنذ مجيئه إلى السلطة، لم يكفَّ ساركوزي عن تقليص الحرّيات ومحاربة العدالة، و«العلمانيَّة الجديدة» تسير في الاتجاه نفسه، وخير مثال على ذلك: هو اللجنة البرلمانيَّة التي تكوَّنت في موسم ٢٠٠٩ ـ ٢٠١٠م للنظر في موضوع ارتداء النقاب. والمسألة هنا، لا تتعلَّق بالنقاب في ذاته؛ بل بمعرفة، كما أشار إلى ذلك بريان (Briand) في عام ١٩٠٥م في مواجهته لجاكوبان موريس ألارد (Jacobin Maurice Allard)، ما إذا كانت محاربة المظاهر «**الظلاميَّة**» تتمّ بواسطة «**قوّة العقل والحقيقة وحدها**» أم من خلال «**مطالبة الدولة**» الخادمة للفكر المتنوّر بارتكاب «**الخطأ نفسه الذي ارتكبته**

خدمة للكنيسة» وهو ما لم يكفّ المناضلون من أجل العلمانيّة «**عن مؤاخذتها عليه**»(١٧).

لقد مال بعض أعضاء هذه اللجنة إلى الحلّ الثاني، وأرادوا سنّ قانون يمنع ارتداء النقاب، وكان هذا القانون، في روحه «**قانونًا علمانيًا**». لكنّ جميع الفقهاء الذين طُلب منهم إبداء رأيهم حول الموضوع، صرّحوا بأنّ سنّ مثل هذا القانون مستحيل. كما رفض ريمي شوارتز (Rémy Schwartsz) مقرّر لجنة برنار ستازي (Bernard Stasi) مقارنة هذا القانون بقانون ٢٠٠٤م الخاصّ بالرموز الدينيّة الظاهرة في المدرسة العموميّة، وصرّح بما يلي: «**في الفضاء العمومي [...] الحريّة هي المبدأ، والتضييق، دون الحديث عن المنع، هو الاستثناء**». وأضاف غي كاركاسوم (Guy Carcassome): «**لا تُمثّل العلمانيّة أساسًا خياليًّا [لقانون ما]. يمكن للجمهوريّة أن تضع قواعد على أساس مفهوم الحياد، لكن لا يمكنها إخضاع الضمائر لتلك القواعد**»(١٨).

وها نحن نرى أنّ العلمانيّة التاريخيّة، هي المولِّدة دومًا لما هو جوهري في التشريع العلماني. لكن هذه اللجنة وإن لم تتوصّل إلى أن استصدار قانون، إلّا أنّ فرانسوا كوبي (كما هي عادته دائمًا!) توصّل إلى أن يفرض على الأغلبيّة البرلمانيّة التصويت عليه، وذلك رغم الرأي السلبي لمجلس الدولة بشأنه. ورغم تفادي هذا القانون لكلّ إحالة على العلمانيّة، إلّا أنّه يُصنّف اليوم من قبل وسائل الإعلام ضمن خانة العلمانيّة. وإذا ما كانت العلمانيّة التشريعيّة تظلّ، بصفة أساسيّة، مرتبطة بالعلمانيّة التاريخيّة، فإنّ وسائل الإعلام تختزل في غالب الأحيان العلمانيّة في «**العلمانيّة الجديدة**». كما أنها تخلط بين «**العلمانيّة**» (بما هي آلية تنظيم سياسي) وبين «**الدنيوة**» (sécularisation) (بما هي علاقة قائمة على الابتعاد عن المعايير الدينيّة) التي هي من عمل الديناميّة الاجتماعيّة(١٩). وهذا الخلط يقوم به أيضًا المجلس الأعلى للإدماج، الذي يريد، باسم العلمانيّة، فرض تصرّفات مطابقة

---

(١٧) Y.BRULEY, ***1905. La Séparation des Églises et de l'État. Les textes fondateurs***, Perrin, Paris, 2004, p. 292.

(١٨) MISSION D'INFORMATION PARLEMENTAIRE, ***Voile intégral. Le Refus de la République***, *op. cit.*, p. 386, 554.

(١٩) انظر: ص١٢٤ وما بعدها.

«**لمجتمع خضع لعمليَّة دنيوة عميقة**»[٢٠]، وهو ما يجرّ العلمانيَّة إلى الانزلاق إلى نظام سلطوي وضعيف ديمقراطيًّا.

إنَّ إرادة فرض الدنيوة بواسطة العلمانيَّة[٢١] لا تقلّ سلبيَّة عن إرادة فرض الديمقراطيَّة بواسطة الحرب والغزو. والحال، كما لاحظت رابطة حقوق الإنسان، أنّنا نجد في فرنسا أنَّه حصل داخل أوساط «**الفتيات المنحدرات من الهجرة [...] ارتفاع نسبة اللواتي تابعن دراسات عليا، وكذلك عدد المستقلّات ماليًّا، بينما انخفضت خصوبة النساء**»، وهي عوامل تساهم جميعها في إرساء الدنيوة. ولذلك فإنَّ ارتداء النقاب، دليل في المقام الأوّل على «**حركة انكماش في مواجهة الدنيوة**»[٢٢].

العلمانيَّة في مواجهة اليعقوبيَّة والبونابارتيَّة

تحاول «العلمانيَّة الجديدة»، عن خطأ، خلق استمراريَّة تاريخيَّة، باستحضارها التقليد اليعقوبي الفرنسي. وغالبًا ما واجهتُ في ندوات أشخاصًا يصرّحون بأنهم مع «**الطابع اليعقوبي**» للمدرسة العلمانيَّة التي أنشأها جول فيري. وهذه لعمري مغالطة تاريخيَّة، إذ إنَّ جول فيري يعتبر اليعقوبيَّة «**طائفة [...] دوغمائيَّة غير متسامحة**»، وأنَّها تُشكّل «**خطرًا**» على الديمقراطيَّة. ذلك أنَّ «**الدين اليعقوبي**»، في نظره، لا يقلُّ ضررًا على الجمهوريَّة من ضرر «**الدين البونابارتي**». بل إنَّ «**الكنيستين**» تشتركان في المنطق نفسه، و«**قد كان اليعقوبيّون أفضل حكّام مقاطعات الإمبراطوريَّة**»[٢٣].

وجول فيري، وإن كان أكثر تعاطفًا مع الجيروندييّن (Girondins)، إلَّا أنَّه أكَّد على ما يلي: «**الحقيقة أنَّ كلّ الأمور العظيمة [للثورة]، لم ينجزها أهل الجبل ولا أهل جيروندا؛ بل أنجزتها فرنسا**». كما عبّر عن هذا الموقف

---

(٢٠) *Le Monde*, 10 septembre 2011.

(٢١) إن إرادة فرض الدنيوة بواسطة العلمانية أمر متناقض مع العلمانية التاريخية؛ وذلك أن العديد من رجال الدين الكاثوليكيين تخلوا عن ارتداء الجبة عقب انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني وما صدر عنه من إصلاحات، كما أن قانون ١٩٠٥م كان قد رفض، قبل ذلك، فرض ارتدائها.

(٢٢) MISSION D'INFORMATION PARLEMENTAIRE, ***Voile intégral. Le Refus de la République***, *op. cit.*, p. 379.

(٢٣) J.-M. GAILLARD, ***Jules Ferry***, Fayard, Paris, 1989, p. 123 *sq.*

الفكري نفسه فيما يتعلّق بموضوع تدريس الأخلاق العلمانيّة: رفض واضح لليعقوبيّة، ونوع من التقارب مع الجيرونديّين، والرفع من دور الشعب الفرنسي. ولا شكّ في أنّ الثورة عرفت مجموعة من الانحرافات، غير أنّ دور الديمقراطيّة يكمن في الأخذ بأفضل ما فيها؛ أي: الحريّة والموازنة بين الحقوق والواجبات(٢٤).

لقد تمّ، في البداية، تقديم حلّين لتسوية الصراعات الدينيّة السياسيّة: الحل اليعقوبي في ظلّ الثورة، والحلّ البونابارتي من خلال معاهدة الديانات المعترف بها والمبرمة بين الفاتيكان ونابليون. لكن أيًا من هذين الحلّين لم يكن كافيًا، وظلّ الصراع بين الكنيسة والدولة محتدمًا في فرنسا. وقد تأسّست العلمانيّة في سياق تجاوز هذا الصراع واستبعاد الحلّين السابقين.

وعلى عكس ما يذهب إليه اعتقاد راسخ، فإنّ جول فيري لم يؤسّس مطلقًا مدرسة مجانيّة، علمانيّة وإلزاميّة؛ بل كان يرى وجوب أن تكون التربية إلزاميّة، فيما تكون المدرسة العموميّة مجانيّة وعلمانيّة، وهما أمران مختلفان تمام الاختلاف. لقد كان جول فيري، أحبّ من أحبّ وكره من كره، مناصرًا لحريّة التعليم؛ إذ إنّ «**التنافس**»، في نظره، بين «**مؤسّسات التعليم الحرّة**» - ليست بالضرورة دينيّة - هو أمر ضروري على المستوى العملي: فهذه المؤسّسات «**تنطلق في مغامرات**»، وتقوم بـ«**تجارب**» لا يمكن للدولة القيام بها؛ وعلى مستوى المبادئ، لا ينبغي الانتهاء إلى إقرار «**نوع من الدين العلماني للدولة**»، ولا «**فرض إيمان فلسفي على الضمائر**»(٢٥). وقد حاول بعض العلمانيّين إرساء احتكار يعقوبي للتعليم، لكنهم لم يفلحوا في ذلك أبدًا.

ولقد ابتدأ التوجُّه نحو مركزة المدرسة العموميّة في إطار إنشاء الجامعة (التي تشمل جميع مستويات التعليم، من الأساسي إلى الجامعي) تحت إشراف نابليون، ولم تقطع المدرسة الجمهوريّة بشكل تامّ مع هذا الأصل: لقد كان لها «**حماقتها اليعقوبيّة**» حين ارتأت وجوب «**القضاء على اللغة**

---

(٢٤) Voir J. BAUBÉROT, ***La Morale laïque contre l'ordre moral***, *op. cit.*

(٢٥) O. RUDELLE, ***Jules Ferry. La République des citoyens***, I, Imprimerie nationale, Paris, 1996, p. 456 *sq.*

البريطونيّة»[٢٦]، غير أنّ المدرسة العلمانيّة «**لم يكن لها الصرامة الدوغمائيّة التي تُنسب إليها**»؛ فقد كان معلّموها في الغالب «**أداة عبور بين ثقافتين**»[٢٧].

وبالتالي؛ فقد كان الأمر يتعلّق بالأحرى بـ«**ممارسة جمهوريّة منسوجة بالتوافقات والتسويات، وبعيدة كلّ البعد عن النموذج [الجمهوري] الأصولي الذي يُستعاد اليوم التفاخر به**». لقد تمكّن الفرسان السود [المعلّمون] للمدرسة العلمانيّة من «**الموازنة بين انشغالات الفرد وحاجات الجماعة، وبين الكونيّة والخصوصيّة، وبين الوطن الكبير والوطن الصغير**»، كما جاء في كتابات مونا أوزوف (Mona Ozouf)، انطلاقًا من أعمال جون فرانسوا شاني (Jean-François Chanet)[٢٨]، التي زعزعت العديد من الأفكار النمطيّة التي ازدهرت حول هذه المسألة. أمّا بالنسبة إلى العديد من مآدب الطعام العموميّة الجمهوريّة، التي كانت تُنظَّم في ظلّ الجمهوريّة الثالثة، فقد شكّلت عنصرًا ضروريًّا وطقوسيًّا للتربية التمدينيّة الجمهوريّة، وعامل تمجيد للجمهوريّة الفرنسيّة... بتقديم وجبات طعام محليّة، متنوّعة حسب المناطق التي تقام فيها!

ولقد اندلعت خصومات شرسة بين اليعقوبيّين والجمهوريّين الديمقراطيّين. فخلال النقاشات البرلمانيّة حول القانون المتعلّق بحريّة الصحافة، طُرحت مسألة اعتماد قانون يُجرّم المساس بالجمهوريّة. وقد اعترض كليمونصو (Clemenceau) على هذا المشروع، مؤكّدًا بقوّة أنّ الجمهوريّة ينبغي أن تكون نظامًا للحريّة، وقد أفلح في إلغائه. وبعد اثنتين وعشرين سنة من ذلك، طعن في الموقف المناهض لتأسيس الأبرشيّات، المنبثق عن البنود التضييقيّة المتضمّنة في قانون الجمعيّات الذي تمّ التصويت

---

(٢٦) حتى حول هذا الموضوع الذي لم تقطع فيه العلمانيّة مع السياسة المتّبعة منذ الثورة الفرنسيّة، ينبغي أن نحذر من المبالغة في التعميم: ذلك أنّ بعض اللغات المحليّة قد عُوملت بتسامح نسبي (مثل اللغة القُسطانيّة l'occitan)، بينما عوملت أخرى بقساوة (مثل البروطانيّة le Breton والباسكيّة le basque)، كما بيّن ذلك جون فرانسوا شانيه (Jean-François Chanet)، انظر:

Jean-François Chanet, *L'École républicaine et les petites patries*, Aubier, 1996.

(٢٧) M. OZOUF, «Préface», *in* J.-F. CHANET, ***L'École républicaine et les petites patries,*** *Aubier, Paris, 1996, p. 5 sq.*

(٢٨) المصدر السابق نفسه.

عليه بعد قضيَّة درايفوس (Dreyfus) (١٩٠١م) قائلًا: «**لتفادي إنشاء أبرشيّات، جعلنا من فرنسا أبرشيَّة ضخمة**»[٢٩]. كما أدان الانحراف اليعقوبي الذي قمنا من خلاله «**بقتل الملك لكي تعيش الدولة ـ الملك!**». لقد كان كليمونصو أحد صنّاع المنعطف الذي سمح في عام ١٩٠٥م بانتصار علمانيَّة تدافع عن الحريَّة.

ومن الطبيعي أن تمجّد الثقافة اليعقوبيَّة (كما تقوم بذلك اليوم النزعة الجمهوريَّة المتطرّفة) الجمهوريَّة بوصفها نظامًا تحرّريًا. غير أنَّ اليعقوبيّين، في آخر المطاف، وقد احتفوا بالحريَّة وأثنوا عليها، لم يستطيعوا، بطريقة مفارقة، إلا الدوس عليها بالأرجل. لماذا؟ لأنَّ جمهوريَّة مُؤمثلة على هذا النحو، لا يمكن إلَّا أن تكون خادعة. ويمكن أن نردّ على أولئك الذين يقفون موقف الناقد للجمهوريَّة الفرنسيَّة، لكنّهم يسبغون عليها كلّ الفضائل حين يتعلّق الأمر بعقد مقابلة بين الجمهوريَّة والإسلام، بالاستشهاد بما قاله كليمونصو: «**أنتم تحلمون بدولة مثاليَّة! هذه الدولة التي توجد في الكتب، تجعلونها من الجمال بحيث تنال إعجابكم**» لكن، في إطار «**الصراع مع الواقع**»، من يريد أن يظهر بمظهر الملاك سيبدو بمظهر الوحش! ومن هنا انتقد كليمونصو الجمهوريَّة التي تُكثر من «**العقائد**»[٣٠].

وينتسب قانون ١٩٠٥م، كما أشار إلى ذلك مجلس الدولة[٣١]، إلى نظريَّة جون لوك (John Locke) السياسيَّة. غير أنَّ معارضين متشبعين بالثقافة اليعقوبيَّة أو البونابارتيَّة، أرادوا المحافظة، في إطار وضعيَّة الفصل بين الدولة والكنائس، على دواليب داخل الدولة من أجل مراقبة الكنيسة، وقد تصدّى لهم النقابي الفوضوي بريان (Briand)، الذي كان أيضًا مناهضًا لليعقوبيَّة وعضوًا في الحزب الاشتراكي عام ١٩٠٥م. لقد ناضل ضدّ معارضين متأثّرين بالثقافة اليعقوبيَّة و/أو البونابرتيَّة واتّهمهم بكونهم «**جدّ مولعين بتدخّل الإدارة، وتدخّل الدولة**». وألحّ (في جلسة ٢١ أبريل) على أنَّ «**الفصل يعني: اختفاء الدين الرسمي ويشكّل أيضًا بالنسبة إلى الكنيسة لحظة حريّة أكثر**

(٢٩) Y. BRULEY, ***1905. La Séparation des Églises et de l'État***, *op. cit.*, p. 118.

(٣٠) المصدر السابق نفسه، ص١١٩ وما بعدها.

(٣١) CONSEIL D'ÉTAT, ***Un siècle de laïcité***, La Documentation française, Paris, 2004, p. 393.

رحابة واكتمالاً». وفي آخر المطاف، من الممكن، مقابل فكرة نمطيّة عنيدة، أن نُعرّف العلمانيّة، مع إيزابيل آجييه ـ كابانيس (Isabelle Agier-Cabennes)، بأنّها «**استثناء ليبرالي في النموذج [اليعقوبي!] الفرنسي**»(٣٢).

وكما نعرف، فإنّ «**العلمانيّة الجديدة**» تخلط في غالب الأحيان بين اليعقوبيّة والعلمانيّة، وتستخدم هذه الكلمة الأخيرة لتسويغ الحدّ من الحريّة وتدابير المراقبة، باسم جمهوريّة مطلقة (على الأقلّ عندما يتعلّق الأمر ببعض الفرنسيّين المنظور إليهم في الواقع كمواطنين من الدرجة الثانية). ومن جهة أخرى، فإنّ التقابل الذي تمّ بسهولة، منذ الذكرى المئويّة الثانية للثورة الفرنسيّة، بين الجمهوريّين والديمقراطيّين، والذي يعتبر الجمهوريّين وحدهم العلمانيّين الحقيقيّين، هو تقابل يسير في الاتجاه نفسه. فخلف لواء الجمهوريّة، يتمّ إخفاء محاولة إضفاء طابع يعقوبي على العلمانيّة الفرنسيّة، وذلك على عكس ما أراده مؤسّسوها.

ذلك أنّ التقليد الجمهوري ليس يعقوبيًّا أو بالأحرى فرنسيًّا فقط: إذ يوجد «**تقليد جمهوري كبير، إيطالي وأوروبّي وأمريكي**». كما يمكن بلورة تصوّر للنزعة الجمهوريّة «**بعيد كلّ البعد عن ذلك الذي طبع المشهد الأيديولوجي الفرنسي، في إطار توجّه قومي، تحت تأثير ريجيس دوبريه (Régis Debray) وماكس غالو(Max Gallo) خاصّة**»(٣٣).

ولهذه «**العلمانيّة الجديدة**» أيضًا مظاهرها البونابارتيّة: ذلك أنّ السيرورة التي أدّت إلى إنشاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلاميّة كانت ملتبسة؛ لأنّ الدولة تدخّلت في ذلك. لكن الغاية من تأسيسه يمكن أن تكون استفادة المسلمين من قانون ١٩٠٥م، وهذا ما حصل جزئيًّا (خاصّة مع الإنشاء التدريجي وغير المكتمل لهيئة الإرشاد الإسلاميّة، طبقًا للبند الثاني من قانون ١٩٠٥م). لكن الأساليب البونابارتيّة ما زالت قائمة والدولة تحاول تسخير المجلس الفرنسي للديانة الإسلاميّة لصالحها، ساعية إلى توظيفه عندما يكون ذلك مفيدًا لها، ومهملة لآرائه في مناسبات أخرى. وهكذا مرّة أخرى،

---

(٣٢) I. AGIER-CABANNES, «La laïcité, exception libérale dans le modèle français», *Cosmopolitiques*, n° 16, novembre 2007, p. 133-143.

(٣٣) S. AUDIER, «Postface», *in* M. VIROLI, ***Républicanisme***, Le Bord de l'eau, Latresne, 2011, p. 136.

يخلط الواقع الملموس بين علمانيّتين متعارضتين، علمانيَّة ١٩٠٥م و«**العلمانيَّة الجديدة**».

إن تطبيق وزير الداخليَّة كلود غيان للاقتراحات المنبثقة عن النقاش - الاندحار الذي دعا إليه حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة [حول الإسلام والعلمانيَّة]، يتم في إطار المنظور الضمني لثنائي اليعقوبيَّة والبونابارتيَّة. فالعنصر اليعقوبي حاضر بصفة خاصّة في إرادة التشديد على متطلّبات الحياد عند مجمل معاوني الخدمة العموميَّة (سواء أكانوا العاملين بصفة دائمة أم مؤقّتة، مباشرة أو غير مباشرة)، والنتيجة الملموسة لهذا الإجراء، كما رأينا سابقًا، هي أساسًا إقصاء بعض النساء المسلمات من عدد كبير من مجالات سوق العمل وتهميشهنّ[٣٤]، ثمَّ مؤاخذتهنّ بعد ذلك، بأنهنّ غير «**مندمجات**» بما يكفي. ولا يمكن لهذه السياسة إلّا أن تأتي بنتائج عكسيَّة، اللّهُمَّ إلّا إذا كان يُراد لها تحديدًا، أن تظلّ تعلّة لإصدار مثل هذه المؤاخذات، وبالتالي تغذية مخاوف المواطنين.

أمَّا العنصر البونابارتي، فقد تُرجم بخلق منصب «**وكيل أو ممثّل العلمانيَّة**» و«**لجنة جهويَّة للحريَّة الدينيَّة**»[٣٥] في كلّ محافظات البلاد. ورغم الانتقادات التي وُجّهت إلى هذه التدابير، فإنَّ عبارة «**الحريَّة الدينيَّة**» الضيّقة المعنى قياسًا بعبارة حرّية الضمير، ظلّت تُستخدم بمعزل عن العلمانيَّة. ولا شكَّ في أنَّ هذه اللجان يمكنها أن تكون مفيدة إذا كانت تسمح بحلّ بعض المشاكل في بدايات ظهورها، قبل أن تتحوّل إلى «**قضايا**» تحظى بتغطية إعلاميَّة كبيرة. غير أنَّ هذه اللجان، كما تمَّ تصوّرها، تبدو مندرجة ضمن منطق غاليكاني جديد (néogallicane)، يفضّل بعض الديانات على حساب عائلات فكريَّة أخرى، ويربط علاقات خاصَّة مع الدولة. والواقع أنَّ أعمالها تتّصل بمشاكل نوعيَّة (تخصُّ دور العبادة وهيئات الإرشاد) وكذلك «**بكلّ موضوع له صلة بالمصلحة المحليَّة**»، وهذا ما يفتح الطريق أمام إمكانيَّة تعاون هذه اللجان مع جهات دينيَّة مفضّلة بطريقة غير رسميَّة. وبناء عليه؛ فإنَّ كلَّ هذه التدابير تبعث على الخوف من تنامي مراقبة الدولة

---

(٣٤) انظر: الصفحة ٤١ من هذا الكتاب.

(٣٥) انظر المذكرة الصادرة بهذا الصدد بتاريخ ٢١ أبريل ٢٠١١ (يمكن الاطلاع عليها على هذا الرابط: < http://circulaires.gouv.fr >. وقد شُرع في تنفيذ ذلك في خريف العام ٢٠١١.

للدِّيانات (والتي يمكن أن تتمّ من خلال الدور المنوط بـ«**ممثّلي العلمانيَّة**»، ما دامت كلمة علمانيَّة منفصلة عن حريَّة الضمير التي تمَّ اختزالها في الحريَّة الدينيَّة)، والتخوّف من إعادة إضفاء طابع الرسميَّة على بعض الديانات. وهكذا تجازف مثل هذه السياسة باختزال العلمانيَّة إلى تأويل واسع جدًّا لمبدأ الحياد، بينما يتمّ إضعاف مبادئ العلمانيَّة الثلاثة الأخرى (الفصل بين الدولة والكنائس، وحريَّة الضمير، والمساواة في الحقوق).

الفصل الرابع

من علمانيَّة سياسيَّة إلى علمانيَّة هوياتيَّة

قال فرانسوا باروان في عام ٢٠٠٣م، وقد أحاط علمًا بانتهاء الصراع بين الدولة والكاثوليكيَّة، بأنَّ رهانات العلمانيَّة قد تغيّرت؛ بحيث لم تعد تتعلّق بـ«**الدائرة الدينيَّة**» (وهو يقصد بذلك الكاثوليكيَّة)؛ بل بـ«**الدائرة الثقافيَّة والهوياتيَّة**». كما أكَّد على أنَّ العلمانيَّة التي يحتجُّ ضدَّها «**العالم الإسلامي**» و«**بعض المهاجرين**»، يمكن أن تصبح قيمة خاصّة باليمين، في مواجهة حقوق الإنسان، بوصفها القيمة التي يتبنّاها اليسار.

وقد تمَّ تطبيق هذه السياسة على أرض الواقع. ففي السنة الموالية لم يتبنَّ البرلمان سوى اقتراح واحد من بين ستّة وعشرين اقتراحًا للجنة ستازي (Commission Stasi)، وهو منع ارتداء الرموز الدينيَّة الظاهرة[1] على تلاميذ المدارس العموميَّة. وقد كان هناك اقتراح أساسي آخر صدر عن هذه اللجنة وتمّ استبعاده دون نقاش، وهو الاقتراح الذي يقضي بتضمين عيد يهودي وآخر إسلامي في لائحة العطل المدرسيَّة (وجميع الأعياد الدينيَّة فيها كاثوليكيَّة). والحال أن جاك شيراك (Jacques Chirac) الذي انتخب (باسم يمين شهر ماي!)، ضدَّ جون ماري لوبين (Jean-Marie Le Pen)، رئيسًا لولاية ثانية، هو من أسَّس الهيئة العليا لمحاربة أشكال التمييز والدفاع عن المساواة التي وقفت، لفترة معينة، ضدَّ قانون ٢٠٠٤م في حدود عمليَّة التصويت عليه.

واليوم؛ فإن هذه الهيئة، بعد أن خضعت «**للتكييف مع علمانيَّة**» حزب

(١) كانت لجنة ستازي قد اقترحت منع الرموز الظاهرة السياسيّة منها والدينيّة، غير أنّ البرلمان لم يحتفظ من هذا الاقتراح إلّا بمنع الرموز الدينيّة، ولهذا الانزلاق مغزاه.

الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، تجد نفسها غارقة في مجموعة من القضايا، يديرها أحد المدافعين عن حقوق الإنسان، الذي يمكن أن ينطبق عليه، في هذه الحالة، المثل الآتي: «**من يريد القيام بكلِّ شيء، لن يقوم بأيِّ شيء**».
ومن جهة أخرى، فمنذ موسم ٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧م، أوكلت حكومة دومينيك دي فيليبان (Dominique de Villepin) إلى المجلس الأعلى للإدماج (وليس إلى الهيئة العليا لمحاربة أشكال التمييز والدفاع عن المساواة) مهمَّة بلورة اقتراحات حول العلمانيَّة. وهذا يعني: أنه تبعًا لتقرير باروان، وبالتشديد على منطقه، فإنَّ العلمانيَّة لا تهمّ جميع الفرنسيّين؛ بل تهمّ فحسب المهاجرين وأبناء المهاجرين، والمسلمين. ويتعلّق الأمر هنا باختلاف أساسي بين الواقع التاريخي للعلمانيَّة وبين «**العلمانيَّة الجديدة**» التي تميل، مع ذلك، إلى وسم الثقافة المشتركة بميسمها.

الماضي الشعبوي المثالي لنيكولا ساركوزي

يحتاج التحريف الإيديولوجي دومًا إلى تزوير التاريخ. ولا تشذّ «**العلمانيَّة الجديدة**» عن هذه القاعدة، إذ تُكثر من الروايات التاريخيَّة المغلوطة. ويوجد مثالان معبران عن هذا أحسن تعبير: طريقة تعامل نيكولا ساركوزي مع التاريخ، والسرد التاريخي الذي قدَّمه المجلس الأعلى للإدماج حول العلمانيَّة ضمن ديباجة ميثاقه حول العلمانيَّة عام ٢٠٠٧م.

لقد بدا نيكولا ساركوزي غاضبًا من التاريخ؛ فبعد ثمانية أشهر من انتخابه رئيسًا لفرنسا، ألقى خطابًا ركيكًا في كاتدرائيَّة لاتران (Latran) في روما، ازدرى فيه بشدّة الواقع التاريخي للعلمانيَّة، بغرض تنمية «**علمانيَّة وضعيَّة**» سيكون هو مؤسّسها[٢]. وقد أتاح له النقاش حول العلمانيَّة، الذي دعا إليه حزبه، فرصة إلقاء كلمة أخرى في كاتدرائيَّة بوي أون فيلاي (Puy-en-Velay) بتاريخ ٣ مارس/آذار ٢٠١١م.

وقد حاول في هذه الكلمة، آخذًا بعين الاعتبار ما أثاره خطابه في لاتران من انتقادات، أن لا يقف فحسب عند «**الجذور المسيحيَّة**» للعلمانيَّة،

---

(٢) J. BAUBÉROT, ***La Laïcité expliquée à M. Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours***, Albin Michel, Paris, 2008.

التي أشاد بها مرّة أخرى؛ بل تحدَّث عن جذور يهوديَّة، وميراث روما العتيقة، وميراث عصر الأنوار؛ بل إنَّه استحضر أيضًا في هذا الزمن المتميّز بالنضالات العربيَّة الإسلاميَّة من أجل الديمقراطيَّة، النقوش المكتوبة بـ«**اللغة الصوفيَّة**»[٣] في هذه الكاتدرائيَّة. يوجد إذن، جذر أساسي [مسيحي]، وبعض الجذور الأخرى المُلحقة. ولنلاحظ أنَّ «**العلمانيَّة الجديدة**» تفضّل «**الجذور**»، بينما تدعو العلمانيَّة التاريخيَّة إلى «**التقدُّم**»!

أضف إلى ذلك أنَّ تعدّد الجذور (المضطرب) المثار على هذا النحو خادع؛ ذلك أنَّ ساركوزي حين تحدَّث عن «**التراث الحضاري الرائع**» الذي ورثته فرنسا، من خلال «**المسيحيَّة**» بصفة خاصَّة، لم يشر مطلقًا إلى الصراعات وأشكال الاضطهاد والتمييز المرتبطة بمجتمع المسيحيَّة والغاليكانيَّة. لقد أشار في سرده التاريخي المبتور هذا إلى جذور يهوديَّة، لكنّه لم يشر مطلقًا إلى ما تعرَّض له اليهود من مذابح في القرون الوسطى، أو من طرد خلال القرن الرابع عشر. أمَّا العلاقات مع الإسلام، فقد اختزلها في بعض النقوش، ولا ذكر للحروب الصليبيَّة والإمبراطوريَّة الفرنسيَّة الاستعماريَّة، ولا لوضعيَّة المسلم فيها التي تختزله في مقولة قانونيَّة[٤] تجعل منه تابعًا فرنسيًّا لا مواطنًا فرنسيًّا. هذا بالإضافة إلى حذف الحروب الدينيَّة ونقض مرسوم نانت من التاريخ. يبدو أنَّ رئيس الدولة كان محقًّا حين أكَّد على أنَّ «**بتر الذاكرة هو دومًا أمر خطير**».

ويترتب على هذه الرؤية المثاليَّة للتاريخ نتيجتان؛ **الأولى**: هو أنَّ الصراعات السياسيَّة الدينيَّة المندلعة منذ قرون أدّت، انطلاقًا من الثورة الفرنسيَّة، إلى الصراع بين وجهين لفرنسا؛ أي: بين الدولة والكنيسة الكاثوليكيَّة، وهو ما سكت عنه ساركوزي في دلالة غير خافية[٥]؛ إذ في

---

(٣) يمكن للمرء أن يكون مسلمًا مسيحيًّا حسب أحكام محكمة الاستئناف الصادرة في عام ١٩٠٣م.

(٤) هذه اللغة الصوفيّة المزعومة لا وجود لها، والرئيس يخلط بين اللغة والكتابة.

(٥) ألقى نيكولا ساركوزي خطابًا أمام جمهور من البروتستانت في مقاطعة أليس (Alès) بتاريخ ٤ أكتوبر/تشرين الأوّل ٢٠١١م، بصفته رئيسًا ومرشّحًا لولاية ثانية، وأثنى فيه على الكفاح الذي خاضه البروتستانت الفرنسيّون من أجل حرّية الضمير عقب إلغاء مرسوم نانت. لكنّه لم يشر مطلقًا إلى موقع هذه المعركة في مسار بناء العلمانيّة.

إطار هذه العناصر التاريخيَّة يأخذ بناء العلمانيَّة الفرنسيَّة معناه. فاستبعاد الاضطهادات التي مارستها الغاليكانيَّة والصراعات التي تمت في إطارها، يجعل ضرورة تشييد العلمانيَّة سياسيًّا أمرًا غير مفهوم، وبذلك تُفرغ العلمانيَّة التاريخيَّة من كلّ معنى إيجابي.

وقد تحققّ، فيما بعد، المشروع الذي أعلن عنه فرانسوا باروان، بشكل أكثر ممّا كان يتوقّعه. فلم تعد «**العلمانيَّة الجديدة**» الحلّ السياسي المبتكر لحلّ صراعات ناجمة عن هيمنة سياسيَّة دينيَّة؛ بل أضحت هي ما يُحوّل العلمانيَّة إلى علامة ثقافيَّة راهنة لهويَّة فرنسيَّة قديمة: وبهذا تتموضع العلمانيَّة الوضعيَّة داخل استمراريَّة الفعل التمديني - والهَيمني - للمسيحيَّة: إنها «**كاثوليكيَّة علمانيَّة**» (catho-laïcité).

وهكذا يتداخل نقاش حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة حول العلمانيَّة مع النقاش المتعلّق بالهويَّة الوطنيَّة. فالإغفال التامّ للتمييزات التي حدثت في الماضي ضدّ الأقليّات، يسمح بطريقة لاواعية، بإعطاء هذه الرسالة الرقيقة: بما أنّنا نعيش عيشة حسنة في فرنسا (القاريَّة!)، وقبل أن يصبح الإسلام الديانة الثانية في بلادنا! فإنَّ الهويَّة، المنحدرة من جذور معيّنة وليس بواسطة صيرورة مشتركة، ينبغي أن تشمل، في نظر الرئيس، كلّ تنوّع: إذ «**من دون هويَّة لا وجود لتنوّع**»[٦].

وبما أنَّ الواجب الأوّل بالنسبة إلى نيكولا ساركوزي هو «**المحافظة**» على هذا الميراث (وليس تجديده)، فإنَّ العلمانيَّة التي ينبغي فرضها على المسلمين، تتطلّب أكثر من مجرّد احترام القوانين العلمانيَّة: إنَّها تطالب باستيعابهم داخل هويَّة موروثة، خالية من الصراع وبالتالي خياليَّة تمامًا. وإنَّها لمهمَّة مستحيلة: إذ يمكن للمجلس الأعلى للإدماج أو لهيئات أخرى اقتراح عدّة إجراءات واحدًا إثر آخر لاستهداف المسلمين (المستبعدين على هذا النحو) وليس الدولة العلمانيَّة (كما كان عليه الأمر مع العلمانيَّة التاريخيَّة)، وبذلك يظهر المسلمون والإسلام دومًا في حالة عجز عن

---

(٦) يمكن الاطلاع على خطاب الرئيس الذي ألقاه بهذه الكاتدرائيَّة يوم ٣ مارس/آذار ٢٠١١م، على هذا الرابط:

<www.elisee.fr>.

استيعاب العلمانيّة. وهنا، فإنّ النتيجة غير المرغوبة، والتي لا مفرّ منها، هي أن تفسح هذه الرؤية للعلمانيّة المجال أمام مارين لوبين، لتغدو بطلة العلمانيّة! ولا عزاء لرابطة حقوق الإنسان التي سبق لفرانسوا باروان أن أقصاها، ضمنيًا، من «**العلمانيّة الجديدة**».

رواية تاريخيَّة أخرى شعبويَّة وخاطئة، رواية المجلس الأعلى للإدماج

على عكس نيكولا ساركوزي، فإنّ المجلس الأعلى للإدماج يروي تاريخ العلمانيّة الفرنسيّة[٧]. وهو يعبِّر أيضًا عن تصوُّر مؤمثل للماضي، مليء بمغالطات لا يمكن إلّا أن تكون مقصودة وليست وليدة الصدفة. ذلك أنّ الميثاق الذي سيقترحه هذا المجلس فيما بعد، يدخل في إطار تزويره للوقائع التاريخيَّة: فهو تاريخ سلطوي وذو نزعة غاليكانيَّة نسبيًّا، والحال أنّه يدَّعي احترام الحريَّة. ولن نقوم هنا بدحض كلِّ الأخطاء التاريخيَّة المرتكبة، بطريقة مفصَّلة؛ بل سنكشف عن المنظور الذي يصدر عنه تاريخ يتناول النظام القديم على غرار ما يفعله مؤرِّخ ستاليني يمدح الاتحاد السوفيتي لاحترامه حريَّة الضمير!

يستهدف المجلس الأعلى للإدماج المهاجرين وأبناءهم، وهو يريد دفعهم إلى الاعتقاد بأنّ أصل العلمانيّة مسيحي، وأنّ «**جذورها**» تعود إلى قولة المسيح: «**أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله**»، دون تفسير لماذا كان عليها إذن محاربة المسيحيَّة[٨]. ثمّ إنّ العلمانيّة، في هذا التصوّر، مقترنة بـ«**التقليد الغاليكاني**» الذي نشأ في فرنسا «**منذ القرن الرابع عشر**»، في ارتباط بـ«**استقلال الدولة والفضاء العمومي إزاء الدين**»، وفيما بعد «**إزاء الكنيسة الغاليكانيَّة**» لبوسوي (Bossuet) في القرن السابع عشر «**التي كان**

(٧) HAUT CONSEIL L'INTÀGRATION, ***Charte de la laïcité dans les services publics et autres avis***, La Documentation française, Paris, 2007, p. 191 *sq.*

(٨) إن ما تقوم به الكنائس المسيحيّة اليوم من إضفاء شرعيّة لاهوتيّة على العلمانيّة من خلال الاستشهاد بهذه القولة الواردة في العهد الجديد، هو شيء، أمّا أن نجعل منها أصل العلمانيّة، فذاك شيء آخر يُنكر الواقع التاريخي للمسيحيّة وللغاليكانيّة وكون أقليّات مسيحيّة هي وحدها من ساهم في بناء العلمانيّة.

مبدؤها **الأساسي الفصل بين السلطة الزمنيَّة والسلطة الروحيَّة**». وهكذا يكون «**المبدأ الأساسي للفصل بين الدولة والكنائس**» قد وجد مسبقًا في ظلِّ النظام القديم، كما هو شأن «**حريَّة الضمير**» كما سنرى.

إنَّ الحديث عن فضاء عمومي لاديني في القرن الرابع عشر الميلادي لأمرٌ يبعث على الضحك. أمَّا التأكيد على استقلاليَّة الدولة، فقد كان يمكنه أن يكون أكثر جدّية لو تمّت الإشارة إلى أنَّ الملك داخل هذا النظام اللاهوتي السياسي يُعتبر «**ابن الله**»، وأنه يتعيّن عليه، بصفته تلك، التدخّل في الشؤون الكنسيَّة وقمع الهرطقة[٩]: إن الفصل الذي تمَّ من قبل كنيسة بوسوي الغاليكانيَّة، لا يمتُّ للعلمانيَّة بأيِّ صلة، إذ لم يكن سوى إشارة إلى اتِّخاذ مسافة تجاه روما [أي: الفاتيكان]، وهو أمر من خصائص الغاليكانيَّة. وهذه الكنيسة التي كانت ذات صلة وثيقة بسيرورة نقض مرسوم نانت، هي جزء من «**خُطَّة كبيرة**» للملك لويس الرابع عشر تمثَّلت في فرض «**مَلَكيَّة شاملة ودين موحَّد**» على أوروبَّا. وهذا ما برهن عليه جون أورسيبال (Jean Orcibal)[١٠] منذ ما يزيد عن نصف قرن، وأضحى جزءًا من المعرفة التاريخيَّة المكتسبة[١١]. وقد كان شعار الملكيَّة الغاليكانيَّة[١٢] هو: «**إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد**»، في حين تحثُّ العلمانيَّة عكس ذلك؛ على الفصل بين الإيمان والقانون.

لكن المجلس الأعلى للإدماج يريد تكريس الاعتقاد بأنَّ البروتستانتيَّة، وقد كانت لمدَّة طويلة الديانة الثانية في فرنسا - قبل أن يحتلَّ الإسلام هذه المرتبة - قد عوملت على نحو أفضل ممّا كانت تُعامل به أيّ أقليَّة دينيَّة أخرى في أوروبَّا. وقد وجد هذا المجلس نفسه، بطبيعة الحال، في وضعيَّة مريحة لتمجيد مفكِّري حزب السياسيِّين[١٣] و«**الحلّ الأصيل**» الذي جاء به

---

(٩) الصفحة ١٧١ وما قبلها.

(١٠) J. ORCIBAL, *Louis XIV et les protestants*, PUF, Paris, 1951.

(١١) إن الغاليكانية من هذا المنظور تسمح بـ«**وحدة المسيحيّين**» لأنّها حرّرت الكاثوليكيّة من نفوذ البابا لصالح كاثوليكية ذات طابع فرنسي (وبالتالي متنوّرة بالضرورة!)، ولا يجد البروتستانت (كما يُعتقد) أيّ صعوبة في الانضمام إليها.

(١٢) É.LABROUSSE, ***«Une foi, une loi, un roi?» La Révocation de l'Édit de Nantes***, Payot, Paris, 1985.

(١٣) حزب السياسيّين (parti des politiques) هو حزب تشكّل رسميًا بين الكاثوليك بعد مذبحة =

مرسوم نانت (عام ١٥٩٨م). غير أنه لكي يخفي غياب تحليله للدلالة السياسيَّة الدينيَّة لنقض ما جاء به ذلك المرسوم (عام ١٦٨٥م)، قام بإدانة أخلاقيَّة سريعة لعمليَّة إلغائه. وهو لم يذهب إلى حد محو هذا النقض من التاريخ؛ بل أشار إليه في جملتين اعتراضيتين مختصرتين تُمجِّدان الحريَّة الدينيَّة على الطريقة الفرنسيَّة!

لذا؛ فقد تضمّن هذا الميثاق جملة من المغالطات: فقد ادَّعى المجلس **أوّلًا:** أنه تأكّد إلى حدود عام ١٦٨٥م حياد الدولة و«**لامبالاتها إزاء الدين**»؛ **ثمّ زعم:** أنَّ «**حريَّة العبادة للبروتستانت**» قد انبعثت في ظلّ النظام القديم؛ **وأخيرًا:** قام بتعميم دخول بعض الأفراد [البروتستانت]، في مرحلة متأخِّرة، لِـ«**المناصب العموميَّة**»، وكأنَّ ذلك كان أمرًا متاحًا لجميع البروتستانت، دون أن يقول كلمة واحدة عن الاضطهاد الذي استمرَّ إلى حدود سنوات ١٧٦٠ - ١٧٧٠م، في عزِّ عهد الأنوار، في حقِّ البروتستانت والمفكِّرين الأحرار (مثل ما حصل للوشوفاليه دو لابار (de La Barre Le chevalier)، في وقت أضحى فيه هذا الاضطهاد سلوكًا غير ملائم في باقي أوروبَّا. وقد تتالت الأقوال المخادعة حول البروتستانت في هذا الميثاق إلى جانب أخطاء أخرى: فقد زعم المجلس أنَّ جول فيري كان بروتستانتيًّا (وهو ما يشكّل، بمعنى إطرائي، استعادة وشاية أطلقها بعض المعادين للساميَّة في فترة قضيَّة درايفوس!)، وهلمّ جرًّا.

يريد المجلس الأعلى للإدماج، ضدَّ كلِّ مصداقيَّة تاريخيَّة، البرهنة على أنَّ «**فكرة العلمانيَّة كانت موجودة في ظلِّ النظام القديم**»: حيث سجَّل أنَّ «**فرنسا تقدَّمت [...] أكثر من أيِّ بلد أوروبي آخر في مجال حريَّة الضمير**»؛ إذ «**منذ عهد النظام القديم [...] منحت فرنسا رعاياها الخُلَّص، مهما كانت معتقداهم الدينيَّة، حقَّ دخول الفضاء العمومي وتقلّد المسؤوليّات العامَّة، وهو ما لم يكن له نظير في أوروبَّا**»[(١٤)]. إنَّ منظور المجلس للتاريخ، يخلط عمليًّا

= سانت بارثولومي ضدّ البروتستانت في عام ١٥٧٢م. وقد جمع الناس الذين كانوا قلقين من العواقب المحتملة للاضطهاد الفظّ للبروتستانت، ورأوا أنّ الحفاظ على السلام المدني ووحدة المملكة أهمّ من المسائل الدينيّة والطائفيّة [المراجع].

(١٤) يشير المجلس الأعلى للإدماج إلى تيرين (Turenne)، في حين أنّ هذا البروتستانتي كان ارتدّ عن عقيدته في عام ١٦٦٨م واعتنق الكاثوليكيّة... وبالذّات بتوجيه من بوسويه (Bossuet)! فانطلاقًا =

بين العلمانيَّة والغاليكانيَّة، وقد أغفل، بطبيعة الحال، الهجومات الغاليكانيَّة ضد بريان (Briand) وجوريس (Jaurès)، كما أنَّه يقلِّل من قيمة القطيعة التي أحدثتها الثورة الفرنسيَّة مع النظام القديم، ويمارس، عن قصد، الاختزال التاريخي (فهو يقول بشيء من التدقيق: إنَّ علمانيَّة القرن التاسع عشر في فرنسا هي «**شكل من التسامح**» مختلف عن السلم الذي أرسته معاهدة أوغسبورغ (Augsbourg) عام ١٥٥٥م بين الدول الكاثوليكيَّة والدول البروتستانتيَّة!).

المجلس الأعلى للإدماج
الفصل بين الدولة والكنائس في المكسيك عام ١٨٥٩م... محاكاة لقانون ١٩٠٥م

هكذا يرى المجلس الأعلى للإدماج أنَّ العلمانيَّة هي «**الاستثناء الفرنسي** «**الشهير**»»[١٥] و«**موضوع اندهاش العالم**» وأنَّ قانون الفصل بين الدولة والكنائس لعام ١٩٠٥م قد قامت المكسيك بالنسج على منواله. وهو هنا يقفز فوق المعطيات التاريخيَّة ويتجاهل معطًى أساسيًا، وهو أنَّ عمليَّة الفصل تمَّت في هذا البلد منذ عام ١٨٥٩م! وفي عام ٢٠٠٩م، وخلال الاحتفال بالذكرى المائة والخمسين لهذا الفصل في مكسيكو، تمَّ الافتخار بالمجلس الأعلى للإدماج الفرنسي، ولم يخلُ ذلك من بعض سخريَّة، للبرهنة على أنَّ أهل المكسيك هم أكثر شعوب الأرض ذكاءً، إذ إنَّهم «**قالوا لأنفسهم في عام ١٨٥٩: لنتخيَّل ما سيقوم به الفرنسيّون في عام ١٩٠٥م، ولنقلِّدهم في ذلك**»!

ولنضف أنَّه على عكس افتراءات المجلس الأعلى للإدماج، فقد ألحَّ

= من عام ١٦٢٠م، وعلى عكس تأكيدات هذا المجلس، «**انضمّ العديد من النبلاء إلى ديانة الملك**» بدافع الولاء للملك أحيانًا، وحفاظًا على الامتيازات التي يمنحها الملك أحيانًا أخرى. انظر بهذا الصدد:

Élisabeth Labrousse, «*Une foi, une loi, un roi?*» *La Révocation de l'Édit de Nantes*, Payot, 1985, p. 34.

(١٥) يشجع الاستعمال المستمر والمتكلّف لعبارة «**الاستثناء الفرنسي**» على تطوير أيديولوجيا ذات نزعة قوميّة. بل إنّ المسار التاريخي الحالي يدير الظهر للمنظور القائل بالاستثناء القومي. وحتّى فيما يتعلّق بالثورة الفرنسيّة، نجد أنّ المؤرِّخة آني جوردان (Annie Jourdan) تتصدّى بالنّقد لـ«**أسطورة الاستثناء الفرنسي**»، وتبيّن أنّ الثورة الفرنسيّة لم تشكّل في الحقيقة استثناءً؛ بل إنّ فرنسا استفادت في ذلك من تأثيرات إنجليزيّة وهولنديّة وخاصّة تأثيرات الثورة الأمريكيّة.

Annie Jourdan, *La Révolution, une exception française?*, Flammarion, 2004.

أريستيد بريان (Aristide Briand) طويلًا في تقرير اللجنة البرلمانيَّة، على أهميَّة النموذج المكسيكي في الفصل بين الكنائس والدولة، وأنَّه ليس الوحيد الذي يمكن للعلمانيَّة الفرنسيَّة الاقتداء به. فالمكسيك، لمن يريدون إنجاح عمليَّة فصل ليبراليَّة وطمأنة الكاثوليكيَّة الفرنسيَّة، يمكنها أن تكون دليلًا على نجاح مثل هذا الفصل في بلد كاثوليكي، ويظلُّ مع ذلك كاثوليكيًّا. كما ذكر بريان أيضًا بلدانًا أخرى «**سابقة في تبنِّي العلمانيَّة**»، وهو في هذا مثل بعض المؤيِّدين الآخرين للعلمانيَّة التاريخيَّة، لا يحمل التصوّر القومي للعلمانيَّة الذي يزعم أنَّ «**العلمانيَّة استثناء فرنسي**»، وهي عبارة لم تظهر إلَّا في عام ١٩٨٩م.

لقد أدهشني هذا التأريخ المخادع الصادر عن المجلس الأعلى للإدماج، وحاولت فهم الأسباب التي دفعت مؤلِّفيه إلى كتابة هذه المغالطات. ولذلك عدتُ إلى المقطع الوحيد في نصِّ هذا الميثاق المتعلِّق بموضوع الفصل: ذاك المقطع الذي يُشير إلى إرادة السلطة السياسيَّة وبعض الفقهاء - مثل بودان (Bodin) - خلال الحروب الدينيَّة، في بلورة تصوُّر لمبدأ الجدارة في خدمة الدولة، يمكنه تجاوز الانتماءات الدينيَّة. ورغم أنَّ نظام التسامح المتضمَّن في مرسوم نانت هو أكثر محدوديَّة ممَّا يدَّعيه هذا السرد التاريخي[١٦]، فإنَّه يمكننا بالفعل التأكيد على أنَّ فرنسا في هذا العهد كانت متقدِّمة آنذاك على بقيَّة أوروبَّا. لكن هذه السياسة فشلت فيما بعد، في حين يريد المجلس الأعلى للإدماج، بطريقة مخادعة، إقناعنا بأنَّها كانت انتصارًا مبينًا!

وبالفعل، فقد انخرطت فرنسا انطلاقًا من عام ١٦٦١م في مسار تعصُّب متعارض مع السيرورة العامَّة لأوروبَّا، ما جعلها في الصفوف الأخيرة وراء دول أوروبَّا الشماليَّة والوسطى. وقد أرغم هذا التعصُّب في البداية كلَّ من أراد التشبُّث بديانته على التخلِّي عنها، قبل أن يُرغم في مرحلة ثانية، جميع الفرنسيِّين على اعتناق الكاثوليكيَّة (عام ١٦٨٥م). وقد ظلَّت الملكيَّة الفرنسيَّة الغاليكانيَّة متمسِّكة بهذا الموقف في القرن الثامن عشر، ولم يتمَّ منح من

---

(١٦) M. GRANDJEAN et B. ROUSSEL (dir.), *Coexister dans l'intolérance. L'Édit de Nantes*, Labor et Fides, Genève, 1998.

احتفظ سرًّا بديانته البروتستانتيَّة، بحقّه في الزواج المدني[17] (وليس الحقّ في الحريَّة الدينيَّة كما زعم هذا المجلس) إلَّا في عام ١٧٨٧م. لكن مشروع «**تجاوز الانقسامات الدينيَّة**»[18] ظلَّ ويظلُّ مغيّبًا كلَّ التغييب؛ لأنَّه وعلى عكس «**الاستبداد المستنير**» للأمراء الفلاسفة، ما زلنا نعتقد منذ عهد الملك لويس الثالث عشر[19]، بأنَّ الدولة القويَّة تقتضي الواحديَّة الدينيَّة.

إن محرِّري ميثاق المجلس الأعلى للإدماج، لولا عماهم الإيديولوجي، لكانوا فهموا أنَّ منح لويس السادس عشر حقَّ الزواج المدني، الذي يضع حدًّا لتزايد «**اللقطاء**»، إنّما تمَّ تحديدًا لكي لا يعترف بالزيجات الدينيَّة التي يرعاها القساوسة البروتستانت، ولكي لا يمنح البروتستانت بالتالي حريَّة الضمير. إنَّها مسحة ضئيلة من العلمانيَّة تُمنح لهذه الأقليَّة، لكنَّها كانت في الواقع هبة محدودة جدًّا تسمح بعدم التسليم بحقوق «**غير الكاثوليك**» (حسب عبارة العصر). لقد كان أوّل استخدام للعلمانيَّة إذن، توظيفًا أداتيًّا لها. وهذا ما يضعنا على طريق التفكير الشائك، وهي طريق لا تخلو من أخطار بالنسبة إلى المجلس الأعلى للإدماج!

لقد ظهرت الثورة الفرنسيَّة في بدايتها بمظهر متناقض: فقد أعلنت، بين عامي ١٧٨٩ و١٧٩١م، عن مبادئ علمانيَّة حقيقيَّة، لكنَّها سعت إلى تطبيقها مع تقوية النزعة الغاليكانيَّة (كما يشهد على ذلك الدستور المدني الكهنوتي الصادر عام ١٧٩٠م). وقد أفضى فشل هذه السياسة، التي حافظت على نزعة الدولانيَّة التوحيديَّة للنظام القديم، مرفوقة بتأليه العقل والحريَّة، إلى ممارسة قمع شامل لجميع الديانات، وللديانة الكاثوليكيَّة بشكل خاصٍّ. وسيحتفظ نابوليون بونابارت بعناصر علمانيَّة (في القانون المدني الذي سنَّه)، لكنَّه سيُعيد مجدَّدًا سلوك سياسة غاليكانيَّة لحماية الدين ومراقبته ستمتدّ

---

(١٧) كان أبناء غير المتزوجين تحت رعاية الكنيسة يعتبرون لقطاء ولا حقّ لهم في الإرث. يتعلق الأمر إذن في المقام الأوّل بإجراء تنظيمي وبنوع من الامتياز الممنوح للبرجوازيّة البروتستانتيّة.

(١٨) HAUT CONSEIL L'INTÀGRATION, ***Charte de la laïcité dans les services publics et autres avis***, *op. cit.*, p. 192.

(١٩) منذ سنوات ١٦٣٠م تعرضت حقوق الكالفانيين لعملية قضم متكتمة كما تصاعدت محاولات ترهيبهم. غير أنّ الكاردينال ريشليو (Richelieu) كان في حاجة إلى دعم الأمراء الألمان البروتستانت وكذلك السويديّين في سياسته الخارجيّة، وهو ما حدّ من الخروقات التي طالت مرسوم نانت وحال دون التفكير في إلغائه.

لتشمل بعض الأقلّيات الدينيّة (تعدّد الديانات المعترف بها)، مصحوبة باتفاق أبرمه مع البابا (Concordat).

وفي لحظة سنّ قانون الفصل بين الكنائس والدولة عام ١٩٠٥م، تصوّر بعض الجمهوريّين (خاصة كومب (Combes)، وإن لم يكن الوحيد في ذلك) هذا الفصل من منظور غاليكاني لفصل الكاثوليكيّة عن روما [الفاتيكان]، أكثر منه نهاية لهذا النظام الغاليكاني لحماية الدين ومراقبته من قبل الدولة[٢٠]. والواقع أنّ الفضل في إرساء تصوّر حقيقي للفصل بين الكنائس والدولة وفي توقيع «**شهادة وفاة الغاليكانيّة التاريخيّة**»[٢١][٢٢]، يعود إلى عبقريّة بريان، وإلى ذكاء جوريس الذي ساند بريان، بعد أن كان داعمًا مخلصًا لكومب.

ومن الواضح أنّ المجلس الأعلى للإدماج يُحرِّف علانيةً التاريخ ويرفض أن يأخذ بعين الاعتبار الصعوبات المتكرّرة والمزمنة التي عانت منها فرنسا مع حريّة الضمير[٢٣] - وتاريخها في هذا المجال ما زال يجثم بثقله عليها إلى يومنا هذا - لكي يتمكّن من الثناء على علمانيّة متشبّعة بالنّزعة الغاليكانيّة. من هنا نفهم الدلالة الكاملة لتلك الكذبة التي اقترفها في حقّ قانون الفصل بين الكنائس والدولة المكسيكية، حين ادّعى أنّه محاكاة لقانون ١٩٠٥م الفرنسي: ففي الواقع، قامت في هذا البلد عام ١٩١٧م ثورة تمخضّت عنها علمانيّة سلطويّة، نتجت عنها فيما بعد حرب أهليّة، وبالتالي فإنّ المجلس الأعلى للإدماج عندما محا من التاريخ عمليّة الفصل المكسيكيّة التي تمّت في عام ١٨٥٩م، فلأنّه عاجز عن تصوُّر علمانيّة أخرى غير العلمانيّة السلطويّة. بل إنّه ادّعى، من جهة أخرى، أنّ علمانيّة أتاتورك السلطويّة هي «**محاكاة**»

(٢٠) J. BAUBÉROT, ***Vers un nouveau pacte laïque?***, *op. cit.*

(٢١) É.POULAT (avec le concours de M. GELBARD), ***Scruter la loi de 1905. La République française et la religion***, *op. cit.*, p. 265.

(٢٢) سيجد القارئ في الملحق الثالث من هذا الكتاب معطيات دقيقة حول القطيعة التي أحدثها قانون ١٩٠٥م مع الغاليكانيّة.

(٢٣) على عكس ذلك، فإنّ حرّية الضمير انبثقت على نحو تامّ مع قانون ١٩٠٥م، التي يعرفها كما يلي: «**الحرّية الدينيّة هي حرّية تعبير المرء عن معتقده بواسطة أفعال خارجيّة، تدخل في إطار حرّية ممارسة العبادات**» انظر:

Isabelle AGIER-CABANNES, «La laïcité, exception libérale dans le modèle Français», *Cosmopolitiques*, n° 16; novembre 2007, p.138.

لقانون ١٩٠٥م الفرنسي، في حين أنَّ بعض مظاهر هذه العلمانيَّة التركيَّة تقرِّبها من الغاليكانيَّة الكومبيَّة (نسبة إلى كومب).

الثقب الأسود في العلمانيَّة: الاستعمار

يُهمل السرد التاريخي الذي صاغه المجلس الأعلى للإدماج، بطريقة مقصودة، علاقة العلمانيَّة بالاستعمار إهمالًا تامًا. وقد تناولنا في مناسبة أخرى هذه العلاقة الملتبسة[٢٤]، وسنأخذ كمثال عنها هنا: حالة الجزائر بوصفها مختبرًا للسياسة الاستعماريَّة الفرنسيَّة؛ على ضوء تقرير لجنة مجلس الشيوخ الفرنسي التي زارت هذا البلد في عام ١٨٩٢م، وقد سبق للمؤرِّخ شارل روبير أجيرون (Charles-Robert Ageron)[٢٥] أن أنجز دراسة حولها. وقد عبَّر جول فيري الذي ترأَّس هذه اللجنة عن فزعه - وهو ما يُميِّز صورته كممثِّل للاستعمار بقوله: «**لقد عاينَّا هذه القبائل الباعثة على الشفقة، التي يكبتها الاستعمار وتسحقها مصادرة أراضيها ويُطاردها ويُفقرها النظام الغابوي [...] لقد بدا لنا أنَّ شيئًا ما يحدث في هذا البلد لا يشرِّف فرنسا، ولا يمتّ بصلة إلى العدالة الحقَّة أو إلى السياسة المتبصِّرة...**»[٢٦].

لكن «**المطالب المشروعة**» التي عبَّر عنها جول فيري في تقريره فشلت أمام إصرار المستوطنين الفرنسيِّين - الممثِّلين الحصريِّين للجزائر في البرلمان الفرنسي - الذين حالوا دون إحداث أيِّ إصلاح لهذا النظام الاستعماري، وخاصَّة إصلاح قانون الأهالي (Code de l'indigénat)، الصادر عام ١٨٨١م، وهو عبارة عن مدوّنة تشريعيَّة وتنظيميَّة، وقمعيَّة وتمييزيَّة، تُشرعن التمييز داخل المستعمرات الفرنسيَّة بين «**التابع**» و«**المواطن**».

فكون المرء مسلمًا في عرف هذا القانون، معناه: أنه تابعٌ وليس مواطنًا. وبالتالي فإنَّ فرنسا العلمانيَّة تضفي معنى «**عرقيًّا**» على مصطلح

(٢٤) J. BAUBÉROT, *L'Intégrisme républicain contre la laïcité*, L'Aube, La Tour d'Aigues, p. 58 sq.

(٢٥) C.-R. AGERON, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, I, PUF, Paris, 1968, p. 447 sq, et C.-R. AGERON, *L'«Algérie algérienne» de Napoléon III à de Gaulle*, Sindbad, Paris, 1980, p. 72 sq.

(٢٦) C.-R. AGERON, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, op. cit, p. 451.

«مسلم»، وذلك حتى لا تكون ملزمة بمنح وضعيّة المواطن وصفته لمن يتحوّل من المسلمين إلى المسيحيّة. وهكذا أكّدت محكمة الاستئناف بالجزائر العاصمة في عام ١٩٠٣م على أنّ مصطلح مسلم **«ليس له معنى ديني خالص [...] لكنّه يُشير على العكس من ذلك إلى مجموع الأفراد المنحدرين من أصل إسلامي [...] دون تمييز بين من يعتنق منهم الديانة المحمديّة ومن لا يعتنقها»**(٢٧). وهذا يعني، بعبارة أخرى: وجود مسلمين مسيحيّين!

إنّ العديد من أشكال الفهم المتعنّتة السائدة اليوم، يعود أصلها إلى هذا القانون القمعي والعنصري: فعلى سبيل المثال: فقد حاولنا مؤخّرًا أن نشرح لإحدى حفيدات عائلة مهاجرة بأنّ قانون العلمانيّة يمكن أن يتشكّل، ببساطة، من مجموع العدّة التشريعيّة العلمانيّة القائمة، فأجابت بأنها ترفض هذا القانون **«لأنّه يذكّرها كثيرًا بقانون الأهالي»**. والحقيقة أنّ جوابها يمكن تَفَهُّمه في إطار وضعيّة تُوظّف فيها العلمانيّة بطريقة قمعيّة موجّهة ضدّ الإسلام.

وقد صرّح عضو آخر في هذه اللجنة، وهو إميل كومب (Emile Combes)، بأنّ فرنسا **«تطلب من المعلّمين الفرنسيّين والجزائريّين الذين يدرّسون بالمؤسّسات التعليميّة بالجزائر، أن يتحلّوا بأكبر قدر ممكن من الاحترام لمعتقدات تلاميذهم وآبائهم، وأن يمتنعوا، بصرامة، عن توجيه أيّ نقد للقرآن»**(٢٨). لكن كومب هذا كان صاحب نزعة غاليكانيّة، وسيعبّر فيما بعد عن موقف معارض لتطبيق قانون الفصل بين الدولة والدين في الجزائر.

وقد أشارت الباحثة آنا بوزو (Anna Bozzo)(٢٩) في بعض أبحاثها، إلى أنّ المرسوم الصادر في شهر سبتمبر/أيلول ١٩٠٧م، يسمح، فيما يتعلّق

---

(٢٧) P. WEIL, ***Liberté, Égalité, Discriminations. L'Identité nationale au regard de l'histoire***, Gallimard, Paris, 2008, p. 96.

(٢٨) V. DIMIER, 2001, «La laïcité. Un produit d'exportation? Le cas du rapport Combes (1892) sur l'enseignement primaire indigène en Algérie», *in* P. PORTIER, ***La Laïcité, une valeur d'aujourd'hui?***, PUR, Rennes, 2001, p. 70.

(٢٩) A. BOZZO, «1905 et le paradoxe algérien», *in* J. BAUBÉROT et M. WIEVIORKA, ***De la séparation des Églises et*** de l'État à l'avenir de la laïcité, L'Aube, La Tour d'Aigues, 2005; A. BOZZO, «Islam et citoyenneté en Algérie sous la IIIe République», *in* P.-J. LUIZARD, ***Le Choc colonial et l'islam***, La Découverte, Paris, 2006.

بالتعامل مع الإسلام، بالاستمرار في تفضيل «**مقاربة أمنيَّة تعود إلى فترة بداية الغزو الفرنسي الاستعماري للجزائر**»: حيث تمَّ إنشاء «**ثلاث جمعيَّات لرعاية الشعائر الإسلاميَّة في ثلاث محافظات [جزائريَّة] تحت إشراف الولاة**». وقد استمرَّت هذه الجمعيَّات «**في تلقِّي الحصَّة الماليَّة المحدَّدة في الميزانيَّة المخصَّصة لدعم الشعائر الإسلاميَّة**»، بعد أن حُرمت من مواردها الذاتيَّة بفعل مصادرة أملاك **الأوقاف**، التي كانت تسمح قبل احتلال هذا البلد، بترميم المساجد ورعاية شؤون العبادة.

وقد كان إنشاء جمعيَّات وهميَّة - ومن بينها جمعيَّة العاصمة التي كان يُديرها الكاتب العامُّ للولاية - من بين وسائل الإدارة الاستعماريَّة للاستمرار في ممارسة رقابة صارمة، والاحتفاظ بمنظور غاليكاني يحرم الإسلام من التمتُّع بالحريَّة الممنوحة للدِّيانات الأخرى. وفي هذه الفترة ظهر القول المأثور «**يتمُّ تقويل الإمام عكس ما يريد الإسلام**». وبهذا اختزلت العلمانيَّة الجزائريَّة في «**لعب دور رمز هويَّاتي [للمستوطنين الأوروبيِّين في الجزائر]، وهو ما يجعل منها دينًا رابعًا في نظر المسلمين**»[٣٠].

وسيقوم بعض المسلمين بالمطالبة بتطبيق قانون ١٩٠٥م في الجزائر. وقد كان أوَّلهم الأمير خالد، حفيد الأمير عبد القادر في عام ١٩٢٤م. وبعد ذلك بسنوات قليلة، وخلال الثلاثينيات، أدرجت حركة الإصلاح الإسلاميَّة التي تزعَّمها عبد الحميد بن باديس، مطلب الفصل بين الدين الإسلامي والدولة ضمن برنامجها الإصلاحي. وفي أغسطس/آب ١٩٤٤م التزم الحاكم الذي عيَّنه الرئيس الفرنسي شارل ديغول (Charles de Gaulle) بتطبيقه.

وهكذا أصبحت موضوعة الفصل بين الدين والدولة حاضرة ومتواترة لدى بعض الأوساط السياسيَّة والدينيَّة الجزائريَّة. وفي هذا الإطار، حرَّر حزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، الذي يترأسه فرحات عبَّاس، مذكِّرة مليئة بالحجج المؤيِّدة لهذا المطلب، حيث نقرأ فيها أنَّ «**علمانيَّة الدولة ساهمت في إرساء السلام الديني بفرنسا وتحقيق تقدُّم كبير [...] وبالتالي فإنَّ ما كان وراء إحداث تقدُّم في فرنسا، يمكنه أن يُحدث الشيء نفسه في الجزائر. ونحن نفهم لماذا سعى الاستعمار إلى خرق قانون ١٩٠٥م**

(٣٠) A. BOZZO, «Islam et citoyenneté...», *loc. cit.*, p. 200.

ونجح في مسعاه، ونفهم أيضًا لماذا نحن متشبِّثون، أكثر من أيِّ وقت مضى، بتطبيق العلمانيَّة»[٣١].

وقد سار مؤتمر علماء الجزائر في الاتِّجاه نفسه، فبعد أن صوّت أعضاؤه، في شهر مارس/آذار ١٩٤٧م لصالح اقتراح فكرة الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، طالب الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، باسم المجلس، وزير الداخليَّة إدوارد ديبرو (Edouard Depreux) بـ«**التطبيق الفعلي لقانون الفصل بين الدين والدولة**». وقد عرض ديبرو هذا الطلب أمام أنظار البرلمان الفرنسي، قائلًا: «**ما يطالبنا به المؤمنون هناك [في الجزائر]، وهو أمر مشروع جدًّا؛ هو أن تطبّق فرنسا المتشبّعة بالعلمانيَّة والديمقراطيَّة، القانون دون أيّ تمييز**»، وهو ما صفّق له «**عدد قليل من نوّاب أقصى اليسار في البرلمان**»[٣٢]!.

وقد استمرَّ المستوطنون في عرقلة تطبيق هذا القانون، إلى أن اندلعت حرب الجزائر في عام ١٩٥٤م. وبعد عام ١٩٥٨م، أي: بعد فوات الأوان، حاولت فرنسا اتّباع ما سُمّي بسياسة «**التمييز الإيجابي**» التي صادق عليها المجلس الدستوري بوصفها تحترم «**تساوي الجميع أمام القانون**»[٣٣]، وهو ما يُظهر أنَّ فرنسا لا تتردّد إذا ما تعرّضت مصالحها الحيويَّة إلى الخطر، عن الابتعاد عن مبدأ «**المواطن المجرّد**» الذي يعتبر مقدَّسًا.

غير أنَّه ولفترات طويلة، كما ورد في تقرير لجنة ستازي، فإنَّ «**الإعلان عن مبادئ جمهوريَّة وعلمانيَّة وخرقها فوق أراض أخرى غير فرنسيَّة، هو أمر يكشف عن تناقض خاصٍّ بالدولة الاستعماريَّة الفرنسيَّة**»[٣٤].

أحكام مسبقة نمطيَّة حول الهجرة

وإذا كانت واقعة تطبيق الإمبراطوريَّة الفرنسيَّة في سياستها الاستعماريَّة لقواعد غير تلك التي طبقتها الجمهوريَّة العلمانيَّة فوق التراب الفرنسي، أمرًا

---

(٣١) S. SELLAM, ***La France et ses musulmans. Un siècle de politique musulmane 1895-2005***, Fayard, Paris, 2006, p. 210 *sq*.

(٣٢) المصدر السابق نفسه، ص٢١٦.

(٣٣) T. SHEPARD, *1962*. ***Comment l'indépendance algérienne a transformé la France***, Payot, Paris, 2008, p. 72.

(٣٤) COMMISSION STASI, ***Laïcité et République***, La Documentation française, Paris, 2004, p.28.

تمّ السكوت عنه، فإنَّ المجلس الأعلى للإدماج خصّص، فيما كتبه حول تاريخ العلمانيَّة الفرنسيَّة، بضعة عشر سطرًا للحديث عن المهاجرين «**البولونيّين والطليان والإسبان والبرتغاليّين**». حيث أكّد بأنَّ «**اختلافهم الديني**» أقلّ وقعًا من «**اختلافاتهم الإثنيَّة**»، لكنّه استدرك بأنَّ هذه الأخيرة «**سرعان ما تمَّ تجاوزها بفضل إجباريَّة التعليم التي وسعت مفهوم المساواة في الحقوق ليشمل المساواة بين الأعراق ذاتها**».

وهنا أيضًا نجد أنَّ ما قاله المجلس الأعلى للإدماج بصدد موضوع الهجرة، هو كلام بعيد عن الواقع؛ فإذا كانت «**المدرسة قد [ساهمت] بحماسة في استيعاب الوافدين الجدد**»، فإنَّ ردود الفعل الرافضة للمهاجرين كانت شائعة ومتواترة لدى بعض الفرنسيّين. غير أنَّ بعض الدراسات الحاليَّة، الخياليَّة، تزعم أنَّ اندماج المهاجرين الأوروبيّين في المجتمع الفرنسي لم يطرح أيَّة مشاكل، وذلك بفضل أصولهم الدينيَّة. ومن جهته، يتستّر المجلس الأعلى للإدماج، في التاريخ الذي دبّجه حول العلمانيَّة، على صعوبات شديدة عانى منها هؤلاء المهاجرون، بوضعه في الواجهة مثال فرنسيَّيْن من أصول إيطاليَّة، أصبحا رئيسيْن لمجلس الوزراء وهما غامبيتا (Gambetta) وفيفياني (Viviani). إلّا أنّه لا يمكن لشجرتين أن تخفيا الغابة: فقد بيّن باتريك ڤايل (Patrick Weil) أنَّ التمييزات المتواترة إزاء المهاجرين كانت أمرًا واقعًا[٣٥]، لكن المجلس الأعلى للإدماج لعام ٢٠٠٧م لا يريد الاحتفاظ، في التاريخ الذي كتبه، بهذا الجزء المظلم من التاريخ الفرنسي، الذي عرف، مع ذلك، عدّة مآسٍ تعرّض لها المهاجرون، وقد ذكّر جيرار نواربيل (Gérard Noiriel)، مؤخّرًا في أحد أبحاثه، بالمجزرة التي تعرّض لها العمال المهاجرون الإيطاليّون في منطقة إيغ مورتيس (Aigues-Mortes) في شهر أغسطس/آب من عام ١٨٩٣م[٣٦].

إنَّ الاتهامات التي كانت توجّه ضدّ المهاجرين، مهما كانت دياناتهم، تتشابه وإن اختلفت مضامينها. وعلينا أن نستحضر هنا، مع رالف سكور

---

(٣٥) P. WEIL, ***Liberté, Égalité, Discriminations. L'Identité nationale au regard de l'histoire***, *op. cit*.

(٣٦) G. NOIRIEL, ***Le Massacre des Italiens. Aigues-Mortes, 17 août 1893***, Fayard, Paris, 2010.

(Ralph Schor)[٣٧]، بعض الأفكار النمطيَّة التي راجت في عقد العشرينيات من القرن الماضي حول المهاجرين: حيث يمثّل المهاجرون المنحدرون من عدّة دول «**خطرًا أجنبيًّا**»؛ فاليد الألمانيَّة العاملة بفرنسا مليئة بالجواسيس؛ والمهاجرون الروس هم إمّا كسالى راكموا ثروات على حساب البروليتاريا، وإمّا عملاء بلاشفة؛ والبولنديّون يرفضون الاندماج، والأمريكان يأتوننا بموسيقى المتوحّشين (الجاز)؛ والخيّاطون الأجانب يشجّعون «**المرأة الفرنسيَّة على العهر**»، والقائمة طويلة... وكان الخوف كبيرًا من «**أن تخسر فرنسا ثرواتها الماديَّة وهويّتها الثقافيَّة**»، وأن تُعرّض «**شخصيّتها المعنويَّة للخطر**».

لقد كان الخوف في عشرينيات القرن الماضي، كما هو الحال اليوم، موضوع استثمار، وكان «**كلّ أجنبي، مهما كانت جنسيّته يُعتبر شخصًا خطيرًا: العامل المهاجر الذي كان ينافس العمّال الفرنسيّين، والجنود الأجانب المعفون من الخدمة، والعاطلون؛ والرأسمالي الدخيل الذي كان يضرّ بمصالح رجال الصناعة والتجّار الفرنسيّين ويستحوذ على الثروات الوطنيَّة [...]؛ والمنحرف الذي كان يدمّر المجتمع [...] إنّه الأجنبي المقيم الذي كان موضوع تقريع من قبل اليمين المتطرّف**». وفي مواجهة هذه الاتهامات، يسار «**قليل التوحّد**». فرغم تقليدهم الأممي، لم يُرد الاشتراكيّون والشيوعيّون «**صدم أتباعهم الخاضعين لتأثير المناخ العامّ؛ فهم وإن كانوا يشعرون أحيانًا بالحرج، إلّا أنّهم لم يستطيعوا الاعتراف بأنَّ العدوى قد أصابتهم هم أيضًا، وبذلك تركوا خصومهم الأكثر صراخًا يحتلّون الميدان**»[٣٨]. أمّا النقابات والجمعيّات التي كانت، في أغلب الأحيان، تبدو أكثر يقظة إزاء وضعيَّة المهاجرين هذه، فكان عليها بالمقابل أن تتحمّل ما تتعرّض إليه، هي أيضًا، من تشكيك ونميمة.

لقد اخترتُ عمدًا، التذكير بسنوات العشرينيات من القرن الماضي؛ لأنَّ هذه الحقبة يتمّ تصويرها أحيانًا بطريقة خاطئة؛ أي: باعتبارها حقبة هادئة

---

(٣٧) انظر: الأطروحة التي لا يعرفها الكثيرون في هذا الكتاب:

R. SCHOR, ***L'Opinion française et les étrangers. 1919-1939***, Publications de la Sorbonne, Paris, 1985.

(٣٨) المصدر السابق نفسه، ص٨٩.

نسبيًا لم تعرف ظاهرة كراهيَّة الأجانب التي ستتفاقم لاحقًا مع حلول الأزمة الاقتصاديَّة وقدوم اللاجئين الإسبان واليهود الألمان. غير أنه ينبغي استحضار ومعرفة إلى أيِّ مدى كانت القوانين المناهضة لليهود، التي صادقت عليها حكومة فيشي (Vichy)، منخرطة ضمن مناخ انتعشت فيه، بوضوح، الحجج المعادية للساميَّة، بعد أن عرفت في العقود السابقة ضعفًا ملحوظًا. وقد بيّن رالف شور (Ralph Schor) أنَّ معاداة الساميَّة اتخذت في هذه الفترة أشكالًا متنوّعة[٣٩]؛ حيث استعاد البعض شعار دريمونت (Drumont) القديم: «**فرنسا للفرنسيّين!**». وفي هذا الإطار، كتب جوزيف سانتو (Joseph Santo): «**كفى من هذه الوضعيَّة التي أصبحنا فيها مستعبَدين، ومستعمَرين، ومنهوبين، ومعرَّضين للخيانة والتدنيس على يد اليهود المنحدرين من أحطّ الغيتوهات الأوروبيَّة... إنَّ فرنسا، أوّلًا وقبل كلّ شيء، هي للفرنسيّين!**»[٤٠]. كما ألحَّ آخرون، أمثال شارل موراس (Charles Maurras) على ضرورة استبعاد الحجج المُستلهمة من البيولوجيا لدعم المواقف المناهضة لليهود، وراموا التمييز بين معاداة الساميَّة والعنصريَّة[٤١]. وغالبًا ما سعى المعادون للساميَّة إلى الإقناع، بتقديم حجاج «**هادئ ظاهريًا**»، مؤكّدين في البداية بأنهم «**متفهّمون لوضعيَّة اليهود ولا مشكلة لهم معهم**»، وهو ما يجعل مواقفهم تبدو «**متروّية**» و«**خالية من التعصّب**»، وهم يُكثرون من الأمثلة والشواهد ومن السخرية لكي يبيّنوا أنَّ «**الإسرائيليّين لا ينتمون إلى الجماعة الوطنيَّة**»[٤٢]. وهذا ما قد يذكّر القارئ بشيء ما!

العلمانيّتان وموضوع الهجرة

إلى حدود عهد ظهور «**العلمانيَّة الجديدة**»، لم يسبق لظاهرة كراهيَّة الأجانب أن استخدمت قناع العلمانيَّة، مع أنَّ ذرائع القيام بذلك كانت متوّفرة؛ إذ بعد علمنة المدرسة العموميَّة في عام ١٨٨٢م، «**عبّر العديد من العمّال البلجيك الفلامنك عن نوع من «الوفاء» للكاثوليكيَّة**» في عدّة قرى

---

(٣٩) R. SCHOR, *L'Antisémitisme en France dans l'entre-deux-guerres*, Complexe, Bruxelles, 2005.

(٤٠) المصدر السابق نفسه، ص٥٩.

(٤١) المصدر السابق نفسه، ص٧٦.

(٤٢) المصدر السابق نفسه، ص٥١ وما بعدها.

ومدن الشمال الفرنسي. وقد بدت العلمانيَّة حينها مرنة إزاء هذا الموقف: ذلك أنَّ موظفي الأكاديميَّة «**سمحوا بالإبقاء على رموز الصليب وبأداء الصلوات داخل أقسام الدراسة، وبمرافقة الأطفال [من قبل المعلّمين] للمشاركة في القدّاس الديني. وحتى عندما كان الأطفال يستظهرون التعاليم الأساسيَّة للإيمان المسيحي، لا يعاقبهم المعلّمون على ذلك**»(٤٣). ولم تتغيّر هذه الوضعيَّة إلَّا في منعطف القرن التاسع عشر، مع تقدّم الاشتراكيَّة وتغيّر عقليَّة المهاجرين. فإذا كانت العلمانيَّة التاريخيَّة، قد تعاملت على هذا النحو مع المهاجرين المتشبّثين بالكاثوليكيَّة، فذلك لأنّها تركت مهمَّة إحداث تغيير تدريجي في موقفهم، لمفعولات السيرورة الزمنيَّة، مع احترام اختلاف إيقاع التطوّر بين الأفراد والجماعات، والمراهنة على الديناميَّة الاجتماعيَّة، وهو ما لا تريد «العلمانيَّة الجديدة» القيام به، ولا تعرف كيف تقوم به، بسبب غباء بعض أصحابها، أو بسبب العداوة الواعية أو اللاواعية لدى بعضهم للأجنبي، أو للسببين معًا.

في هذا الإطار، وعلى مدى الفترة الطويلة التي استقبلت فيها فرنسا مهاجرين أوروبيّين، أنشأ المهاجرون المنحدرون من مختلف البلدان الكاثوليكيَّة، أبرشيّات خاصّة بهم يرأسها كهنة استقدموهم من بلدانهم الأصليَّة. وكانوا ينظّمون مواكب جماعيَّة يردّدون فيها ما سبق أن ترنّموا به من أناشيد دينيَّة شعبيَّة في مرحلة طفولتهم، كما كوّنوا جمعيّات كاثوليكيَّة مستقلّة، وكانت الحساسيَّة السائدة في أوساطهم، ذات نزعة محافظة في غالب الأحيان. كما استقرّ اليهود المهاجرون في أحياء مخصوصة، تختلف باختلاف أصولهم سواء كانوا يهودًا شرقيّين (أشكناز) أو يهودًا غربيّين (سفارديم)، حيث طوّروا نمط عيش طائفي قبل أن يعيشوا فيها في ظلّ حكومة فيشي (Vichy)(٤٤)، أحلك أوقاتهم. ومع ذلك، لم يُتّهموا قطّ بالطائفيَّة: ذلك أنَّ هذه الكلمة لا وجود لها في قاموس العلمانيَّة التاريخيَّة، ولن تظهر إلَّا بظهور الفكرة ذات النزعة القوميَّة التي تعتبر «**العلمانيَّة استثناءً**

(٤٣) K. DATÉ, *La Morale laïque scolaire à travers le département du Nord*, mémoire de DEA, université Lille-III, 2003, p. 54 *sq*.

(٤٤) J. LALOUM, «Des juifs d'Afrique du Nord au Pletzl? Une présence méconnue et des épreuves oubliées (1920-1945)», *Archives juives*, vol.38É2, 2005, p. 47-83.

فرنسيًّا». وعلى المدى المتوسّط، وبواسطة التنشئة الاجتماعيَّة داخل جماعاتهم، من جهة أولى، وبفعل انفتاحهم على الثقافة الفرنسيَّة الشاملة، من جهة أخرى، حصل الاندماج في المجتمع الفرنسي، وهو الاندماج الذي طالما يُمدح اليوم.

إنَّ رفض الغيريَّة والأقليّات، يصدر إذن في غالب الأحيان عن فرنسا التي ترفض قيم ثورة ١٧٨٩م. ففي إحدى الندوات التي نُظمت في شهر يوليو/تمّوز ٢٠١١م حول قضيَّة درايفوس، ساوى ستيفين إيرلاندر (Steven Erlander)، رئيس مكتب جريدة نيويورك تايمز في باريس، بين معاداة الساميَّة في فترة قضيَّة درايفوس نهاية القرن التاسع عشر، وبين معاداة الإسلام في أيّامنا هذه؛ إذ رأى أنَّ مارين لوبين وآخرين غيرها «**يستبدلون المسلمين باليهود**»، وأنّ النزعة القوميَّة الفرنسيَّة لم تعد تتخفّى وراء قيم دينيَّة بقدر ما أضحت تتخفّى «**وراء قيم علمانيَّة**».

ويزعم هؤلاء المعادون للإسلام أنَّ الأقليّات المسلمة تطالب بحقوق مختلفة، والحال أنَّ ما يؤاخذون المسلمين عليه، هو أساسًا اختلاف تنشئتهم الاجتماعيَّة الذي يتجلّى من خلال لباسهم وعاداتهم الغذائيَّة. وقد نظّمت بعض جماعات اليمين المتطرّف، مثل الجبهة الوطنيَّة للشّباب وكتلة الدفاع عن الهويَّة الوطنيَّة، منذ مدة قريبة في العديد من الأماكن العامَّة احتفالات جماعيَّة لتناول «**نقانق لحم الخنزير والخمر**» كانت موجّهة بطريقة علنيَّة وصريحة ضدّ المسلمين الذين لا يأكلون لحم الخنزير ولا يشربون الخمر.

وكان من بين من تبنّى هذه المبادرة المستفزّة برلمانيّون منتمون لتيّار اليمين الشعبي التابع لحزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، وقد وجّهوا دعوة إلى الصحافيّين لِـ«**الاحتفال بشرف**» (كما ورد حرفيًّا في نصّ دعوتهم) بعيد ١٤ يوليو/تمّوز الوطني، بالمشاركة في وليمة جماعيَّة «**لأكل نقانق لحم الخنزير وشرب النبيذ**»، يوم ١٢ يوليو/تمّوز ٢٠١١م في مقرّ الجمعيَّة الوطنيَّة [البرلمان]؛ أي: في المكان ذاته الذي يجتمع فيه ممثّلو المجتمع السياسي للاحتفال بالعيد الوطني: وهو رمز ذو دلالة قويَّة! هكذا يتمّ التأكيد، بطريقة غير مباشرة، لكن واضحة، بأنَّ المسلمين ليسوا فرنسيّين حقيقيّين. ورغم أنَّ الأمر لم يخطر على بال كبار مفكّري اليمين الشعبي، فإنَّ هذا الإقصاء من

الهويّة الوطنيّة يستهدف اليهود بقدر ما يستهدف المسلمين، وهو ما يعتبر امتدادًا للانتقادات التي وُجّهت للرئيس الفرنسي السابق ليون بلوم (Léon Blum) بسبب أصوله اليهوديّة، ولرئيس مجلس الوزراء السابق بيار منداس فرانس (Pierre Mendès France) بسبب تحفّظه على شرب الخمر(٤٥).

فعلى عكس العلمانيّة التاريخيّة، فإنّ علمانيّة حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيّة المصطبغ بنزعة لوبينيّة، لا تحتمل التعدّد الديني وتمارس تمييزًا ضدّ الأقليّات الدينيّة؛ بل هي تتموضع داخل منطق علمانيّة ذات نزعة غاليكانيّة جديدة. وقد دفعني السعي إلى دحض التاريخ الذي كتبه المجلس الأعلى للإدماج حول العلمانيّة إلى إعادة قراءة كتاب إيليزابيت لابروس (Élisabeth Labrousse) حول نقض مرسوم نانت(٤٦): حيث بيّنتْ فيه أنّ هذا المرسوم منح البروتستانت حقّ ممارسة ديانتهم وعيش نمط حياتهم الاجتماعيَّة المختلف نسبيًّا عن نمط حياة الكاثوليك(٤٧)، وهو ما يجعلهم في أجواء القرن السابع عشر يبدون مشبوهين في نظر البعض. وهي تُذكِّرُ هنا بـ«**بوضعيَّة شبيهة بما يحدث في أيّامنا هذه، عندما يرفض، على سبيل المثال، عامل مهاجر مسلم شرب كأس خمر يعرضه عليه رفاقه الفرنسيّون؛ لأنّه يمتنع عن شرب الخمر امتثالًا لأوامر القرآن**»(٤٨). فلنكن، إذن، حذرين من أن نجد أنفسنا نحن أيضًا، مطبوعين بعقليَّة غاليكانيَّة، والحال أنّنا مقتنعون أشدّ الاقتناع بأنّنا «**علمانيون بحقّ**»!

---

(٤٥) P. BIRNBAUM, ***Un mythe politique: la «République juive» de Léon Blum à Pierre Mendès France***, Fayard, Paris, 1988.

(٤٦) É.LABROUSSE, *«Une foi, une loi, un roi?» La Révocation de l'Édit de Nantes, op. cit.*

(٤٧) كان البروتستانت معفيّين من تزيين واجهات منازلهم حين يعبر أمامها موكب الاحتفال بعيد الإله، وكانت «**الأغلبيّة الكاثوليكيّة تستشعر هذا الإحجام كنوع من الاعتداء عليهم، ممّا كان يؤدّي، في كلّ أنحاء البلاد تقريبًا، إلى صراعات بين الكاثوليك والبروتستانت، ويشهد على انشقاق الوحدة الاجتماعيّة**». انظر:

Élisabeth LABROUSSE, «***Une foim une loi, un roi» La Révocation de l'Édit de Nantes***, *op. cit.*, p. 36.

(٤٨) المصدر السابق نفسه، ص٣٦.



الفصل الخامس

العلمانيّتان ومسألة المساواة بين الجنسين

لقد بيّنتُ في الفصل الرابع أنَّ «العلمانيَّة الجديدة» تُفضِّل الجذور والاستمراريَّة وتتوخَّى **«تكييف واستيعاب»** المهاجرين وأبنائهم انطلاقًا من إعادة بناء تاريخيَّة خياليَّة. وهي وإن كانت تشكّلت من الخوف من تدفّق المهاجرين ومن الإسلام السياسي العابر للأوطان، فهي على العكس من ذلك، ثمرة تاريخيْن لا تتحدّث عنهما أو قلّما تقوم بذلك؛ هما: تاريخ الاستعمار وتاريخ الهجرة. فقد كان المشروع السياسي للعلمانيَّة التاريخيَّة يقوم على السعي لتجاوز الصراع الممتدّ لقرون طويلة بين الكنيسة الكاثوليكيَّة والدولة، لتمكين فرنسا من ولوج الحداثة السياسيَّة الديمقراطيَّة. وقد مثّلت الثورة الفرنسيَّة قطيعة ضروريَّة، لكنّها لم تكن كافية لتحقيق هذا الهدف.

ولعلَّ هذا الشعور السائد بأنّه ما زال ينتظرنا الكثير مما ينبغي القيام به لنصبح بلدًا ديمقراطيًّا وحديثًا، هو ما يفسّر أنَّ العلمانيَّة التاريخيَّة كان لها مثال كوني، وأنَّها لم تكن تخشى استحضار تجارب أجنبيَّة، بينما تريد **«العلمانيَّة الجديدة»** أن تكون **«فرنسيَّة خالصة»** وذات نزعة هويّاتية. لكن البُعد الكوني الذي هيمن في حقبة العلمانيَّة التاريخيَّة، تضمّن جوانب مظلمة؛ ومن ذلك أنَّ العلمانيَّة لم تطبّق في الجزائر؛ بل مالت الأمور إلى **«خصّ»** الأوروبيّين بحقوق الإنسان في هذا البلد. كما أن ازدواجيَّة معنى كلمة «إنسان» (homme)، التي تشير، في الوقت نفسه [في اللغة الفرنسيَّة] إلى الكائن البشري وإلى الرجل، قد شجّعت هيمنة النزعة الذكوريَّة تحت غطاء الكونيَّة. وعلى عكس ذلك، تثير «العلمانيَّة الجديدة» المساواة بين الرجل والمرأة كقيمة عُليا، وهدفها الأوّل هو الدفاع عنها. فهل تتقاطع المعركة النسويَّة والمعركة من أجل العلمانيَّة بالضرورة؟ هذه مسألة جديرة بالاهتمام.

الكونيَّة المجرّدة،
القانون المدني والتمييز الجنسي الاعتيادي

لقد كانت الكونيَّة المجرّدة (وما تزال) تمييزيَّة ضدّ المرأة. وقد تمّت البرهنة على ذلك في ظلّ الثورة الفرنسيَّة من قبل أولمب دي غوج (Olympe de Gouges) التي أعادت في عام ١٧٩١م صياغة إعلان ١٧٨٩م صياغة نسويَّة، بحيث أضحت مادّته الأولى: «**تُولد المرأة وتعيش حرّة مساوية للرجل في الحقوق. ولا يمكن للتمايزات الاجتماعيَّة أن تقوم إلّا على المصلحة العامّة**».

وكان ينبغي لهذه المادّة منطقيًّا أن تشرح المعنى الذي كان ينبغي أن يُفهم به مضمون ما ورد في بداية إعلان ١٧٨٩م (أي: عبارة «**يُولد الناس أحرارًا متساوين في الحقوق**»). لكن الطابع المجرّد المزعوم لكلمة «**إنسان**» يسمح بإعطائها المعنى المزدوج الذي أشرنا إليه سابقًا. لذا، فقد أضفت أولمب دي غوج طابعًا ماديًّا على الانتقال من إعلان لحقوق خاصّة بالرجال (تحت غطاء التجريد) إلى تأكيد واقعي للحقوق على أساس المساواة (بتوضيح ما تتضمّنه من اختلاف وغيريَّة). وقد كتبت مجموع ما تضمنه إعلان ١٧٩١م من موادّ حسب هذا المبدأ، ومن ذلك المادّة العاشرة التي أضحت: «**للمرأة حقّ الصعود إلى منصّة الإعدام، ولها أيضًا حق الصعود إلى منصّة البرلمان**».

والحقُّ أنَّ هذه اللعبة المزدوجة ما تزال مستمرّة: إذ تزعم الكونيَّة المجرّدة أنَّ الأقليّات[1] غير موجودة، ويُضاف اليوم إلى هذا الادعاء أن منحها حقوقًا هو أمر يقود إلى تكريس الطائفيَّة. وما دام أنَّ على كلّ شخص الواجبات نفسها وينال العقوبات نفسها، فإنَّ للمرأة كما للرجل «**حقّ[2] الصعود إلى منصّة الإعدام**». لكن الأقليات توجد بالفعل في الواقع ولا تتمتّع بالحقوق نفسها، ولا بدّ أن تنالها: لذا لا بدَّ للمرأة أن تنال «**حقَّ الصعود إلى منصّة البرلمان**». ولعلّه من المفارقة أنَّ أولمب دي غوج نفسها لم تتمكّن

---

(١) لهذا المصطلح كذلك دلالة نوعيّة بما أنّ النساء من حيث هنّ مهيمن عليهنّ، يشكّلن «**أقليّة**»، لأنهنّ مستبعدات.

(٢) لاحظوا السخرية في هذه الكلمة.

من الصعود إلى منصّة البرلمان؛ بل صعدت إلى منصّة الإعدام لتُعدم بالمقصلة في نوفمبر/تشرين الثاني ١٧٩٣م!

ومع أنَّ القانون المدني يُعتبر من النصوص العظيمة التي وضعتها الثورة الفرنسيَّة؛ لأنه رسَّخ تحرير القانون من المعايير الدينيَّة، إلَّا أننا نجد مع ذلك أنَّ مدوّنة عام ١٨٠٤م المدنيَّة تفرض على النساء وضعيَّة عدم أهليَّة مدنيَّة شاملة، مثيل عدم أهليَّة القاصرين والمنحرفين والمستلبين، ما عسّر عليهنّ ولوج جل الأنشطة المهنيَّة. وبهذا سجّل القانون المدني تراجعًا في وضعيَّة النساء.

وبالمقابل، خلق المكسب الثوري طبقة وسطى في العالم القروي، كانت ترغب في طقسنة دينيَّة لاحتفالها باللحظات المهمَّة في الحياة، من دون ارتباط ضروري بالمعتقدات الدينيَّة أو الخضوع للمعايير الأخلاقيَّة التي يدعو إليها الكهنوت الكنسي. وفي هذا الإطار أيضًا، وبغرض تفادي تفتيت الملكيّات العقاريَّة إلى أقصى حدٍّ، بسبب كثرة الورثة، مورست - بالوسائل المتوفرة في تلك الحقبة - عمليَّة تحديد للنسل، رغم شجب الكنيسة لذلك. وبهذا، فقد كانت العلاقة مع الكاثوليكيَّة قائمة إمَّا على الاقتراب منها وإمَّا الابتعاد عنها، تبعًا لتوزيع أدوار يستند على تمييز جنسي: حيث كان على النساء تدبير علاقة القرب مع الكاثوليكيَّة، وعلى الرجال وضع مسافة بينهم وبينها. وقد ترافق هذا التقسيم للأدوار المبنيّ على التمييز بين الجنسين مع تمثّل كانت فيه «**المرأة والدين [...] يوصفان بالأوصاف نفسها؛ أي: العاطفة والانفعال والحساسيَّة، أمَّا في التمثّل الأكثر مناهضة للكهنوت، فيوصفان بإساءة استخدام السلطة وبالعقائد الباطنيَّة**»(٣).

الصورة النمطيَّة «للمرأة الخانعة» عند أصحاب النزعة المناهضة للكهنوت

ستكون الحركة المعادية للكهنوت، باستثناء بعض الشخوص، مناهضة للنسويَّة. فالمرأة تبدو وكأنَّها همزة الوصل الاجتماعي للكاهن، والمفترض أن تبوح له بجميع خطاياها في إطار طقس سرّ التوبة والاعتراف. وهذه «**الخيانة الزوجيَّة الأخلاقيَّة**»، المتمثّلة في الاعتراف للكاهن بالذّنوب، «**لا**

---

(٣) F. ROCHEFORT, «Laïcité et droits des femmes. Quelques jalons pour une réflexion historique», *Archives de philosophie du droit*, n° 48, 2005, p. 98.

تترك للزّوج سوى جسد زوجته» إذ إنّ «**روحها هي ملك لشخص آخر يهيمن عليها بمفرده**»(٤). وقد تبنّى بعض الاشتراكيّين هذه الأحكام المسبقة، وهو الشيء الذي يمكن أن نقرأه في أحد أعداد جريدة **صوت العمّال** (*la voix des travailleurs*) لعام ١٨٩٩م: «**إنّ نساءنا الخاضعات لتضليل هؤلاء الكهنة الكذّابين، يقمن من ورائنا بخيانة كلّ أسرار حياتنا**»(٥).

أمّا في الواقع، فيتعيّن على الكهنة أن يظهروا بمظهر المتساهلين إزاء ما تعترف به النساء من «**ممارسات جنسيّة غير شرعيّة**»؛ لأنّهم لو أفشوا الأسرار أو تشدّدوا، فسيُنفّرون النساء «**غير الخانعات وغير المستسلمات**» ويدفعون بهنّ إلى الهروب من كرسي الاعتراف. لكن المرأة تعتبر عند «**العقول المتنوّرة**» عاجزة عن تكوين وجهة نظر خاصّة بها. وحين يعلن بعضهن أنهن قادرات على أن يُصبحن طبيبات، حتى تكون للنساء إمكانيّة الخضوع للفحص الطبي من قبل نساء وليس على يد أطبّاء رجال، يردّ هؤلاء بأنّ النساء لا يبحثن عن المحافظة على حيائهنّ؛ بل إنّ مشكلتهنّ هي تحاشي غيرة أزواجهنّ(٦).

إنّ الصورة النمطيّة حول الرجل المتحرّر والمرأة الخاضعة للدّين، هي إحدى الأفكار الشائعة للنّزعة المناهضة للكهنوت في فرنسا. وهي ذريعة سهلة للتنصّل من نقد المجتمع القائم والوضعيّة الدونيّة للمرأة في تشريعات القانون المدني والثقافة السائدة. وإحدى أهمّ الحجج هو التطوّر المهم الذي عرفته الأبرشيّات أو الرهبانيّات النسائيّة خلال القرن التاسع عشر. فقد كانت تلك الأبرشيّات تسمح للنساء اللواتي تمّ حصرهن في وضعيّة دونيّة، سواء على المستوى القانوني أو في المجال الخاصّ، بنوع من التحرّر النسبي؛ إذ مارست النساء داخل هذه الأبرشيّات عدّة مسؤوليّات اجتماعيّة: التنشئة الاجتماعيّة، والتعليم، والرعاية الصحّية(٧). ووحده نقد هذا المجتمع القائم

---

(٤) J. LALOUETTE, ***La Libre Pensée en France, 1848- 1940***, Albin Michel, Paris, 1997, p. 230 *sq*.

(٥) J. FAURY, ***Cléricalisme et anticléricalisme dans le Tarn***, Publications de l'université Toulouse-Le-Mirail, Toulouse, 1985, p. 271.

(٦) J. BAUBÉROT et R. LIOGIER, ***Sacrée Médecine. Histoire et devenir d'un sanctuaire de la raison***, *op. cit*.

(٧) C. LANGLOIS, ***Le Catholicisme au féminin. Les Congrégations à supérieure générale***, Le Cerf, Paris, 1984.

على اللامساواة بين الجنسين هو ما يسمح بفهم الأسباب التي أدّت إلى تزايد هذه الأبرشيّات التي توصف بالخطيرة. لكن جلّ هؤلاء **«الرجال المتنوّرين»** الذين كانوا يستفيدون من الامتيازات الذكوريّة، حرصوا على عدم الانخراط في مثل هذا النقد، وهو نفس ما نراه اليوم من غياب النقد الضروري الذي ينبغي توجيهه اليوم للمجتمع.

لم يكن هؤلاء الراهبات المرتديات للخمار يشبهن بالضرورة تلك الصورة النمطيّة المرسومة لهنّ. بل يمكن القول: إنهنّ كنّ متقدّمات على عصرهنّ، فقد كنّ في العموم أكثر تقبُّلًا للتجديدات البيداغوجيّة التي دعا إليها بيار لاروس (Pierre Larousse)[٨] من المعلِّمات العلمانيّات. وإذا ما كان أطبّاء تلك الفترة قد اتهموهنّ بعرقلة التطبيب، فإنَّ المؤرخين اليوم يعتقدون عكس ذلك، وأنهنّ لعبنَ بطريقة أصيلة دورًا أساسيًّا في الاستيعاب الثقافي للطبّ الحديث[٩]. وباختصار، فإنّه يُزعم، بطريقة متناقضة، أنَّ المرأة خاضعة؛ لأنّها لا تطيع الأوامر التي تعطى لها، ولأنها غير ما يراد لها أن تكون.

وما إن وصل الجمهوريّون العلمانيّون إلى السلطة، حتّى اتخذوا تدابير لفائدة تعليم النساء. غير أنهم لم يقوموا بذلك مراعاة لمصلحة المرأة بالدرجة الأولى، إذ كانت المرأة مجرّد رهان سياسي ولم يكن يُنظر إليها بوصفها ذاتًا إنسانيّة، وهذا ما أشار إليه جول فيري بوضوح: **«يعرف الكهنة جيّدًا أنَّ من يتحكّم في المرأة، يتحكّم في الجميع؛ في الطفل أوّلًا، ثمَّ في الزوج [...] ينبغي أيّها المواطنون أن نختار: هل ينبغي على المرأة أن تنتمي إلى العلم أم إلى الكنيسة؟»**[١٠].

ولم يكن جول فيري يتصوَّر أنَّ بإمكان النساء الانتماء إلى ذواتهنّ. ومع ذلك فقد أقام علاقة قائمة على المساواة مع زوجته، لكنه كان يفكّر وفق ما كان شائعًا من تصوّرات في زمنه حول المرأة: تلك التي تسلّم بأنَّ المرأة يجب أن تسود في المجال الخاصّ، حيث تمارس سلطتها على أطفالها

---

(٨) J. BAUBÉROT, *La Morale laïque contre l'ordre moral*, *op. cit.*

(٩) J. BAUBÉROT et R. LIOGIER, *Sacrée Médecine. Histoire et devenir d'un sanctuaire de la raison*, *op. cit.*

(١٠) O. RUDELLE, *Jules Ferry. La République des citoyens*, I, *op. cit.*, p. 74 *sq.*

وعلى زوجها كذلك، بوصفها «**سيّدة المنزل**». أمّا الرجال، فيمارسون سلطتهم في الفضاءين العامّين، المؤسّساتي والسياسي[11]، مع تأثير ما يحدث في الفضاء الخاصّ في الباقي. ولذلك، وبسبب هذه السلطة الخاصّة، يتوجّب تحرير النساء من هيمنة الكهنوت.

ولكي تنتمي المرأة إلى العِلم، لا بدّ من تعليمها، لكن في حدود مضبوطة، ولذلك نجد أنَّ ما يقرب من قرنٍ ونصف القرن يفصل بين إنشاء ثانويّات وإعداديّات خاصّة بالفتيات (١٨٨٠م) وبين توحيد برامج الباكالوريا للذّكور والإناث (١٩٢٤م). وسيكون الطريق طويلًا قبل أن يصبح العلم منتميًا للنّساء وليس العكس، وقبل أن يكتسبن حقوقهن المدنيَّة! فما بالك بالحقوق السياسيَّة؟ لقد كان علينا في فرنسا، الانتظار ستّة وتسعين عامًا - وهو رقم قياسي عالمي! - بين إقرار حقّ الاقتراع للرجال (١٨٤٤م)[12] وإقرار حقّ الاقتراع العامّ (١٩٤٩م). فوفق الساسة ذوي النزعة الجذريَّة المناهضة للكهنوت، فقد كانت المرأة إلى حدِّ ذاك التاريخ ما تزال خاضعة لرجال الدين إلى درجة تمنعها من التأهّل لممارسة حقّ الاقتراع!

وعلاوة على هذا التبرير الإقصائي، نقرأ في **الموسوعة الكبيرة** (*la Grande Encyclopé*die)، وهي أحد المعالم الجمهوريَّة لبداية القرن العشرين، أنَّ الفصوص الأماميَّة للدماغ حيث يوجد «**عضو العمليّات الفكريَّة**»، هي الغالبة عند الرجل، بينما تكثر عند المرأة فصوص مؤخّرة الدماغ التي تمثّل «**مركز العواطف والأحاسيس**»[13]، وهو ما يعني: أنَّ **المعجم الكبير الشامل** (*le Grand Dictionnaire universel*) الذي أصدره بيار لاروس قبل ذلك بخمسين عامًا، كان أقلّ تبخيسًا للمرأة. لكن خلال هذه المدّة الفاصلة بينهما، بدأت النساء في منافسة الرجال على المستوى المهني، وانتعش بالتالي الخطاب المتطرّف المناهض للنساء نتيجة خوف العديد من الرجال من أن تغدو النساء

---

(١١) ما تزال طريقة التفكير هذه تطبع إلى يومنا هذا الثقافة السائدة. ومن ذلك مثلاً سؤال القائمين على استطلاعات الرأي عن «**سيّدة البيت**» وعن «**ربّ العائلة**».

(١٢) لقد وصف حق الاقتراع الذي كان حكرًا على الرجال بأنّه «**اقتراع عامّ**»، وهو ما يبيّن كيف يكون ادّعاء الكونيّة عند الجمهوريّين أحيانًا قناعًا لحجب بعض الهيمنات ونزع مشروعيّة ما يصدر ضدّها من احتجاجات.

(١٣) J. BAUBÉROT, ***Laïcité 1905-2005, entre passion et raison***, *op. cit.*, p. 199.

اللواتي هنّ سيّدات الفضاء الخاصّ، مساويات لهم في بقيّة الفضاءات الأخرى، خاصّة وأنّ الرجل لا يمكنه أبدًا التأكّد من كونه الأب الحقيقي لأبنائه!

التذرّع بالتمييز الجنسي

وفي هذا السياق، نجد أنّ علمانيّة ١٩٠٥م قد قطعت مع هذه المواقف اللامعقولة ضدّ المرأة والصادرة عن أصحاب النزعة المناهضة للكهنوت؛ فخلال المناقشات البرلمانيّة التي رافقت عمليّة التصويت على قانون ١٩٠٥م، ألحّ أريستيد بريان (Aristide Briand) على أنه سيكون بإمكان النساء، في إطار الجمعيّات الثقافيّة الدينيّة، ممارسة حقّ التصويت والترشّح، وهو الأمر الذي وصفه القسّ غايرو (Gayraud) بـ«**الدعابة**»! لكن منع البابا على الكاثوليك تأسيس مثل هذه الجمعيّات، جعل هذه المبادرة دون مفعول، اللّهُمَّ إلّا بالنسبة إلى الأقليّات الدينيّة.

وفي سبعينيات القرن الماضي وثمانينياته، تركّز النضال العلماني على المطالبة بالتمويل العمومي للمدارس الخاصّة التي يربطها بالدولة تعاقد، وبدت الهيئات منقسمةً حول حقّ النساء في استخدام وسائل منع الحمل والإجهاض، إذ قلّما استدعيت العلمانيّة في النقاشات حول هذه الحرّيات. ذلك أن ما ميّز التنشئة الاجتماعيّة العلمانيّة، منذ تبنّي العلمانيّة، هو كونها بالأساس، تنشئة اجتماعيّة ذكوريّة استفادت من تضاعف عدد المقاهي الصغيرة [بما هي فضاء ذكوري]. ومن جهة أخرى، ظلّت النساء إلى عهد جدّ قريب، مقصيّات من المحفل الماسوني المعروف باسم الشرق الكبير (le Grand orient)، وقد كان لذلك أيضًا دور في تكريس هذه الهيمنة الذكوريّة! وبالنظر إلى ما سبق، فإنّ إثارة المساواة بين المرأة والرجل، باعتبارها عنصرًا مركزيًّا في العلمانيّة، بدا وكأنّه تغيّر سعيد ومفاجئ.

لكن لو تفحّصنا هذه المسألة عن قرب، فلن نقتنع كثيرًا بهذا الزعم. ذلك أنّ هذا الربط بين المطالبة بالمساواة بين المرأة والرجل وبين العلمانيّة، لم يظهر إلّا في عام ١٩٨٩م عندما طُرحت لأوّل مرّة «**قضيّة الحجاب**»، وذلك باستعادة الفكرة التي كانت شائعة في القديم عند أصحاب النزعة المناهضة للكهنوت حول المرأة بوصفها خاضعة للسلطة الدينيّة، وهذا ما

أسعد العلمانيّين المناهضين للنسويّة، خاصّة عندما لا يكونون واعين بتلك المناهضة؛ إذ يكفي عندهم استبدال عبارة «**المرأة المسلمة التي ترتدي الحجاب**» بعبارة «**المرأة الكاثوليكيّة التي تعترف للكاهن**». وهكذا يتّضح أنّ الإحالة إلى المساواة بين الجنسين لا تُثار في العلمانيّة المهيمنة إلّا لكي يغدو نوع محدّد من الإسلام موضع رهان وسؤال، وهذا أمر «**عجيب؛ بل كم هو عجيب وغريب**» على حد تعبير لويس جوفي (Louis Jouvet)

وتدريجيًّا، غدت هذه الإحالة إلى المساواة بين الجنسين شبه هوس، لكن في الإطار الضيّق المشار إليه، قبل أن يبدأ اليمين في ترديدها، إلى حدّ أنّه ورد في تقرير باروان أنّ «**المساواة، وخاصّة بين الرجال والنساء**»، و«**الهويّة الفرنسيّة**» و«**الإنسيّة**» تُشكّل قيمًا علمانيّة مُهدَّدة. وقد يؤدّي التوسّع في تأويل هذه العبارات إلى أن تغدو مضحكة، من قبيل اعتبار «**رفض تقبيل شخص من الجنس الآخر من خدّه**» مسًّا بهذه المساواة العلمانيّة(١٤)!

واليوم، يقدّم أعضاء اليمين الشعبي ومارين لوبين أنفسهم بوصفهم أبطال الدفاع عن قضيّة المرأة والعلمانيّة. ومع ذلك، فإن هذا اليمين نفسه ينتصب، حين تطرح مسألة تناول موضوع البناء الاجتماعي للجندر في مقرّرات التعليم الثانوي، للدفاع عن مواقفه الرافضة وليقول، من بين حماقات أخرى: إنّ من شأن ذلك أن يشجّع «**في نهاية المطاف على الولع الجنسي بالأطفال، إن لم يكن بالحيوانات**»(١٥)!

وقد أدانت بعض المناضلات النسويّات هذا التذرّع بالتمييز الجنسي، ولو أنّ صوتهنّ لم يُسمع بما يكفي. وقد كان من بينهنّ كريستين ديلفي (Christine Delphy) التي كتبت تقول: «**هل يوجد تمييز جنسي؟ نعم يوجد! فكلّ عام تتعرّض النساء لـ ١٥٠ ألف حادثة اغتصاب، لكن لا يُدان إلّا ١٩٠٠ مغتصب! [...] التمييز ضدّ النساء وتدنّي أجورهّن، وعدم توصّل المطلّقات منهنّ لواجب النفقة، نعم يوجد! والنساء المعنّفات، نعم يوجد!**

---

(١٤) اسمحوا لي بقليل من الدعابة كي أقول لكنّ كل صديقاتي بصدد هذه المسألة بأنني علماني لا تشوبه شائبة!

(١٥) هذا ما أكّده ليونيل لوكا (Lionel Lucas) في استجواب خصّ به قناة M6 (يمكن الاطلاع على الفيديو على الرابط:

<http://tetu.com>.

ولا **يُفعل أيّ شيء بالمقابل! ألا يوجد حلّ أقلّ كلفة، حلّ يسمح بعدم القيام بأيّ شيء؟ نعم يوجد. ألا يقوم مجتمعنا من خلال التمرّد على رموز تمييز جنسي «أجنبي» ينتمي إلى ثقافة أخرى، بتقديم الدليل على أنّه لا يتحمّل التمييز الجنسي وبالتالي لا يمكنه أن يمارس التمييز الجنسي؟»**. هكذا نرى كيف أنه بالبقاء فقط في مستوى الخطاب «**يتمّ ضرب عصفورين بحجر واحد: تأكيد غيريّة الآخرين التمييزيّة، والبرهنة على غياب التمييز الجنسي في مجتمعنا بإثبات أنَّ التمييز خاصيَّة مرتبطة بالغير. وهذا ما ينبغي إثبات صحّته**»[١٦].

هذا الدمج والخلط بين المساواة بين الجنسين والعلمانيّة، يختزل العلمانيّة في الإسلام وحده، في الوقت الذي ينبغي أن تكون فيه في المقام الأوّل معركة من أجل حرّيات علمانيّة جديدة. كما أنّه يسمح بإخفاء التمييز الجنسي اليومي الذي يتخلّل بنية المجتمع بأكمله. لكن يبدو أنّه كان لا بدّ من حصول الحدث المفاجئ والمُدويّ المتمثّل في «**قضيّة دومينيك ستراوس خان (Dominique Strauss-Kahn)**» [المدير العامّ السابق لصندوق النقد الدولي - م] حتى يتسنّى لإدانة هذا العنف الممارس في حقّ المرأة، أن تخترق الحائط الزجاجي الذي عادة ما يفرض الصمت. بل إنَّ رئيسة حركة المقاولات الفرنسيَّة (MEDEF)، السيّدة فلورونس باريسو (Florence Parisot)، لم تتوانَ هي أيضًا عن التعبير عن «**السخط ضدّ التمييز الجنسي في المجتمع الفرنسي**»![١٧].

من أجل يوم جديد للتنُّورة

هل يتعلّق الأمر بموقف عابر أم بشرارة مدشِّنة لتحوُّل لا رجعة عنه؟ لكي ترجح كفّة الإمكانيَّة الثانية، لا ينبغي نسيان ما تمّ كشفه حينها[١٨]. ولنأخذ على سبيل المثال الوصف الذي قدّمته جريدة الباريسي (Le Parisien) لِـ«**الهيمنة الذكوريّة المعتادة في الجمعيَّة الوطنيّة**»[١٩]، حيث أوردت عدّة

---

(١٦) C. DELPHY, ***Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française (1980-2010)***, Syllepse, Paris, 2010, p. 233.

(١٧) *Le Parisien, 27 juin 2011.*

(١٨) C. DELPHY (dir.), ***Un troussage de domestique***, Syllepse, Paris, 2011.

(١٩) *Le Parisien*, 30 mai 2011.

حالات عن هذه الهيمنة، بعضها يتعلّق باللباس والجنسانيَّة: فقد قال أحد البرلمانيّين من حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة عن منطقة إيفلين (Yvelines) لزميلة له من الحزب الاشتراكي معلّقًا على لباسها: «**إنّكِ بارتدائك هذا اللباس، لا غرابة في أن يتمّ اغتصابك!**»[٢٠]؛ كما أنَّ إحدى البرلمانيّات المنتميات إلى حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، سمعت أحدهم يقول وهي تغادر الجلسة البرلمانيَّة قبل انتهائها ببضع دقائق: «**[أراك مستعجلة] مع من ستمارسين الجنس**»، وعندما طلبت منه، في مناسبة أخرى مدّها بإحدى الوثائق، أجابها: «**سأعطيها لك شريطة أن أضاجعك!**». وهذه السلوكيات الفرديَّة تعبّر أحسن تعبير عن المناخ السائد داخل الجمعيَّة الوطنيَّة: فحسب «**ما اعترفت به الوزيرة شانتال جوانو** (Chantal Jouanno)، **فإنّه لا يمكنها ارتداء تنُّورة تحت قُبَّة البرلمان دون أن تسمع وشوشة كلمات قذرة**».

وتورد الجريدة أمثلة أخرى حول العمل البرلماني، من بينها أنَّ «**رئيس لجنة برلمانيَّة مهمَّة [...] يمارس بشكل منتظم ومكشوف، تمييزًا ضدّ المرأة من خلال معاملته لها بطريقة غير متساوية مع الرجل عند إعطاء الكلمة للنوّاب**». وفي هذا السياق، أكّدت ساندرين مازيلييه (Sandrine Mazelier)، نائبة مقاطعة باريس عن الحزب الاشتراكي أنَّه «**يسود في الجمعيَّة الوطنيَّة شكل من النظام الأبوي الذي يعامل النساء كطفلات قاصرات، لم يسبق لي أن صادفته من قبل. وهذه طريقة لعدم أخذ ما يقوله النساء بعين الاعتبار**».

ومن جهة أخرى، أثار الفيلم السينمائي الذي يحمل عنوان: **يوم التنُّورة** (*La Journée de la jupe*)، الذي لعبت فيه الممثّلة إيزابيل أدجاني (Isabelle Adjani) دور البطولة، ضجّة إعلاميَّة كبيرة بعد أن وضع سلوكيّات شباب الأحياء الهامشيَّة موضع مساءلة واتهام. ولكي تحقّق المراد من مقاربتها وتظهر بمظهر العادلة، كان على هذه الممثّلة أن تنظّم يومًا للاحتفال بالتنّورة داخل مقرّ الجمعيَّة الوطنيَّة! ألم تكن إيزابيل أدجاني، باستهدافها الأحياء الهامشيَّة وحدها، تبرهن مثل فنّانات أخريات، عن نزعة نسويَّة «**تذرّ الرماد**

(٢٠) الميل السائد أنّ النساء إمّا يرتدين لباسًا ساترًا أكثر ممّا يجب، وإمّا أقلّ ممّا يجب؛ وهذا بلا شكّ ما يسمّى بالمعركة من أجل حرّية المرأة!

في العيون» ونابعة في المقام الأوّل عن راحة ضمير[٢١]؟ أمّا ما صدر عن البرلمانيّين أعضاء اللجنة التي كُلّفت في عام ٢٠١٠م بالنظر في موضوع النقاب، من حذلقات بلاغيَّة حول كرامة المرأة والمساواة بين الجنسين، وما دام أنها لم تسمح بصياغة تقرير جميل يمكن أن يكون عنوانه «**الهيمنة الذكوريَّة في البرلمان: رفض الجمهوريَّة**»[٢٢]، فإنها تدفعنا إلى الضحك أو البكاء. . . سيّانِ!

أما المجلس الأعلى للإدماج، وهو يسير على الطريق الذي رسمه «**النقاش ـ الاندحار**» [حول العلمانيَّة والإسلام] الذي نظّمه حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، فقد أصدر، في شهر سبتمبر/أيلول ٢٠١١م، رأيًا يستهدف إحداث تغيير في القانون الفرنسي؛ إذ أوصى بإدراج مادّة جديدة في مدوّنة الشغل تسمح بمنع «**الرموز الدينيَّة**» داخل المؤسّسات، وهو الإجراء الذي يعتبر اليوم، إلّا في حالات التقييد المبرّرة، إجراءً تمييزيًّا. وبعبارة واضحة، فإنَّ هدف هذه التوصية كان إقصاء النساء اللواتي يرتدين الحجاب من المؤسّسات، بحجّة الحفاظ على «**السلم الاجتماعي الداخلي**».

وفي إطار ردود الفعل التي أثارتها قضيَّة دومينيك ستراوس خان، كتبت جريدة ليبيراسيون افتتاحيّتها ليوم ١١ يونيو/حزيران ٢٠١١م تحت عنوان: «**لماذا تتغاضى فرنسا عن التحرّش الجنسي؟**»، وأردفته بعنوان فرعي على الشكل التالي: «**التشريع المتعلّق بالشكاوى التي يتقدّم بها النساء ضحايا العنف الجنسي إلى المحكمة، غير متكيّف مع الواقع؛ لأنّه يحصرها في تلك التي تحصل داخل عالم الشغل**». هل تعتقدون أنَّ المجلس الأعلى للإدماج ينشغل بمثل هذه المسائل؟ بالطبع لا! فهو لا يهمّه ما إذا كان على النساء أن «**يندمجن**» في مجتمع يمارس فيه التمييز ضدَّ المرأة يوميًّا، ما دُمْنَ يقمنَ بذلك دون حجاب!

لقد كان الاندماج عند دوركايم أمرًا يهمّ الجميع ويهمّ المجتمع بأسره، بينما هو عند المجلس الأعلى للإدماج مسألة لا تهمّ سوى المهاجرات

---

(٢١) يساهم هؤلاء النجمات في هيمنة «**الوحش الوديع**» من خلال قيامهنّ بأعمال شبه خيريّة. ومع ذلك ما يزال البعض يسخر ممّا كانت الراهبات يقمن به من أعمال خيريّة في الماضي!

(٢٢) عنوان التقرير الذي قدّمته هذه اللجنة هو: «**النقاب ورفض الجمهوريّة!**

وبناتهنّ وحفيداتهنّ اللواتي يتعيّن عليهنّ الانصهار في مجتمع لا يُخضعه هذا المجلس لأدنى نقد. وبالمقابل، فإنَّ المشرّع لو طبق توصية المجلس السالفة الذكر، فإنَّ النساء اللواتي يرتدين الحجاب سيطردنَ كُلِّيةً من سوق الشغل، والحال كما يعرف الجميع، أنَّ العمل خارج البيت يشكّل بالنسبة إلى النساء عنصرًا أساسيًّا للحصول على الاستقلال الذاتي. وبالتالي، هل يريد المجلس الأعلى للإدماج ألَّا تستطيع النساء المرتديات الحجاب أن يكنَّ مستقلَّات، حتى يتمكن بعد ذلك أن يؤاخذهنّ بذلك؟ مهما كان الجواب، فإنَّ هذا هو منطق اشتغاله!

فلنكن متفائلين بعض الشيء، ولنتخيّل أنَّ تونس ستنجح بعد سنوات عديدة في تحقيق انتقالها الديمقراطي[٢٣]، وأنّ النساء فيها سيتمتّعن، عكس ما هو عليه الأمر في فرنسا، بمساواة حقيقيَّة مع الرجال في البرلمان، وأنّ البرلمانيّات ستُعَبِّرن داخله بحرّية عن مواقفهنّ وآرائهنّ، سواء كنّ مرتديات الحجاب أو من دونه، وأنّه لن تصدر في حقهنّ أيَّة ملاحظة في غير محلّها من قبل زملائهنّ... فمن سيظهر، عندئذ، بمظهر مثير للسخرية، إن لم يكن أنصار علمانيَّة حزب الحركة من أجل حركة شعبيَّة المطبوع بصبغة لوبينيَّة، ومن سار على دربهم من يساريّين؟

يتّهم كلّ طرف خصومه باتخاذ موقف غبيّ وغير واقعي إزاء أبناء المهاجرين و/أو المسلمين. ولكن هل يُوجد أكثر غباءً من خطاب مزدوج ومغالٍ، يمارس التمييز بين من يتمتّعون بوضعيَّة مريحة داخل المجتمع، وبين من يوجدون على هامشه؟ فهذا الخطاب المزدوج متطابق، على مستوى التمثّلات الاجتماعيَّة، مع اللامساواة المتطرّفة المتولّدة عن الرأسماليَّة الفائقة. بل إنَّه لا يقوم في أفضل الحالات، حين ينتقد هذه اللامساواة، إلَّا بتبريرها وتكريسها بطريقة مخادعة! وبالتالي، فإنَّ ما ينبغي أن يكون موضع سؤال في المقام الأوّل، هو الامتثاليَّة المُفرقة لأولئك الذين يقضون وقتهم في جلد الأقليّات والمهمّشين، لكنّهم أنذال وأذلّة تجاه المهيمنين.

---

(٢٣) يمكن أن يتحقق ذلك بعد عشر سنوات أو عشرين سنة، فقد استغرق ذلك في فرنسا أربعة أخماس القرن التاسع عشر!

حول المسلمين، والتميز الجنسي والحركة النسويّة

كتبت الباحثة الأنثربولوجيّة الفرنسيّة دنيا بوزار كتابًا بعنوان: «**السيّد إسلام لا وجود له**»[٢٤]، وهي عبارة أرادت أن تقول من خلالها إنّ المقاربة الماهويّة للإسلام، ولأيّ دين آخر، التي تقدّمه بوصفه ثابتًا في كلّ الأزمنة والمجتمعات، هي مقاربة غير علميّة. إذ ما يوجد على أرض الواقع هم المسلمون الذين تستند خطاباتهم وسلوكياتهم على تأويل معيّن للإسلام يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، ويعيشون إسلامهم تبعًا لذلك بطريقتهم الخاصّة. وهم، مثل كلّ البشر، يفعلون ذلك في ارتباط بشروط متعدّدة.

وكما رأينا سابقًا، فقد دخلت النساء ذوات الثقافة أو الديانة الإسلاميّة في سيرورة تحقيق استقلاليتهنّ: حيث أصبحن يتابعن دراستهنّ أكثر ممّا أتيح لأمهاتهنّ؛ ويتزوّجن في سنّ متقدمة؛ ولديهنّ أطفال أقلّ عددًا منهنّ حين كنّ في سنهنّ؛ كما يحضرن أكثر في سوق الشغل (ما لم يجدن أنفسهنّ مقصيّات عنه!). كما لا يختلف الرجال المسلمون في شيء عن باقي البشر، وهو ما يخلق عند بعضهم توتّرات وردود فعل مناهضة للنّساء. وبطبيعة الحال، وبما أنّ الإسلام ديانة عريقة، فإنّهم يمكنهم التخفّي من أجل تبرير هذه المناهضة وراء بعض النصوص القرآنيّة، وهي النصوص نفسها التي يقوم آخرون، لا سيّما النسويّات المسلمات، بتأويلها بطريقة مختلفة[٢٥]. وبالطبع، فإنّ حالة الإكراه تُولّد التشدّد.

لكن، وفي السياق نفسه، ينبغي على المرء ألّا يؤاخذ غيره على نقص يعاني منه هو أيضًا: فقد التقيتُ بالعديد من الماسونيّين الذين يزعمون أنهم من أنصار المساواة بين الرجل والمرأة، يطالبون بشدّة بالاختلاط بين الجنسين حين يتعلّق الأمر بالإسلام، لكنّهم يرفضون بصفة نهائيّة انضمام النساء إلى محافلهم[٢٦]! وقد شاركتُ مؤخّرًا في ندوة دعت إليها منظّمة

---

(٢٤) D. BOUZAR, ***Monsieur Islam n'existe pas. Pour une désislamisation des débats***, Hachette, Paris, 2004.

(٢٥) حول الحركة النسويّة الإسلاميّة، انظر النصوص التالية:

M. BADRAN, «Où en est le féminisme islamique?», *Critique international*, n° 46.

B. DU CHAFFAUT, «Les requêtes féministes islamiques», *Projet*, n° 314; ISLAM ET LAïCITÉ, ***Existet- il un féminisme musulman?***, L'Harmattan, 2007.

(٢٦) تستحقّ العلاقة بين الاختلاط بين الجنسين والمساواة، من جهة أخرى، تفكيرًا هادئًا وعميقًا. ولا شكّ في وجود تداخل بين الموضوعين، لكن هل التكافؤ تامّ بينهما؟

علمانيَّة كبيرة، أثنى خلالها بعض المتدخّلين على الاختلاط بين الجنسين، لكنّني لاحظت، سواء في جلسات الصباح أو بعد الزوال، أنَّ المتدخّلين ومسيّري الجلسات ورؤساءها، كانوا جميعهم من الرجال!

ويذكّرني ما يقوله لي النساء المسلمات اللواتي أستجوبهنّ حول ردود الفعل التمييزيَّة التي يواجهنها في حياتهنّ اليوميَّة، بما كان يقوله «**علمانيّونا**» الجمهوريّون منذ قرن، حين ارتعبوا من انصرام عهد تقسيم الفضاءات بناءً على التمييز الجنسي، والأدوار الجديدة التي أضحت للمرأة داخل المجتمع. بل يمكنني الذهاب أكثر من ذلك، إلى درجة الاعتقاد أنَّ هؤلاء العلمانيّين الجمهوريّين كانوا «**أسوأ**» حالًا؛ لأنّ تطور الثقافة المشتركة، كان له أيضًا تأثيره في مواقف أولئك الرجال المسلمين الذين زعزعت طرق الحياة الجديدة، بصفة مؤقّتة، توازنهم.

وشيئًا فشيئًا، بدأ هؤلاء الرجال في البحث عن توازنات جديدة، وإن لم يخلُ ذلك أحيانًا من ألم. فقد سعى بعض الأئمَّة، وكانوا متشدّدين من حيث العقيدة، إلى إيجاد توافقات وإقناع الناس بقبول بعض التغييرات، مع الحرص على ألّا تُحدث شروخًا داخل جماعتهم. وقد انفتح أمامهم مسلك، مُتعرّج بعض الشيء، يتكوّن من فخاخ وتردّدات، مشابه للعديد من الوضعيّات أو الوقائع الافتراضيَّة والمحتملة التي صادفتُها في عملي كباحث اجتماعي وكمؤرّخ. ولمرّات عديدة، يذكّرني ما حكاه لي أحد الأئمَّة عن الدور الذي يقوم به كوسيط، بالصفقات التي قام بها بعض المدرّسين في ظلّ الجمهوريَّة الثالثة. كما أنَّه يبدو لي، حين أدرس ما حدث في إيران في السنوات الأخيرة، أنَّ الإسلاميّين في هذا البلد، قد فتحوا الجامعة في وجوه الفتيات، على طريقة دعاة العلمنة الفرنسيّين؛ أي: باعتبار الفتيات رهانًا أساسيًّا. لكن الشباب المتعلّم من الجنسين انفلت من قبضتهم الإيديولوجيَّة، وإن لم ينجح بعد سياسيًّا.

وما يدهشني في الحركة النسويَّة الفرنسيَّة المهيمنة، هو الطريقة العنيفة والعدوانيَّة التي تستهدف بها نساء أخريات. وقد التقيت نساء مسلمات يناضلن من أجل حقّ الإجهاض، وحقوق المثليّين، ومن أجل وضع حد للتفاوت في الأجور، المبني على التمييز الجنسي، ومن أجل المزيد من

العدالة الاجتماعيَّة، ولوضع حدّ للتمييز بين الجنسين داخل المسجد. غير أنهن يجدن أنفسهنّ مقصيات من طرف هذه الحركة النسويَّة المهيمنة، لكونهنّ فحسب، يرتدين الحجاب. وهكذا، فإنَّ فردانيتهنّ، والطابع المركّب لوجودهنّ، والمعارك التي بإمكانهنّ خوضها، تُلغى كلّها لهذا السبب، نتيجة اعتقاد أولئك النسويّات بأنَّ «**لباس الكاهن هو ما يجعل منه كاهنًا**»!

أليس هذا التركيز على اللباس والمظهر أمرًا شططًا؟ تُذكّر دانييل وينستوك (Daniel Weinstock) بأنّه «**في فترة ماضية، كانت بعض النسويّات يُطالبن النساء بالتخلّي عن تجميل وجوههنّ بالمساحيق وعن ملابسهن اللصيقة، بذريعة أنهنّ يضعن بذلك أنفسهنّ في خدمة أيديولوجيا تنظر إلى النساء بوصفهنّ أشياء جنسيَّة**»(٢٧)، لكن هذه الفيلسوفة تتابع قائلة بأنَّ «**معظم النسويّات**» كنّ يعتقدن «**عن حقّ بلا شكّ**» بأنَّ للمرأة حقّ ارتداء ملابسها بالطريقة التي تحلو لها، بما فيها تلك التي يرى فيها البعض «**خضوعًا لمعايير تعطي الأولويَّة للتفضيلات الجنسيَّة لدى الرجال**».

ولقد أصغيتُ طويلًا إلى مناصرات هذه النسويَّة المهيمنة. ويبدو لي أنَّ هناك سببيْن يدفعانهنّ إلى مناهضة النساء المسلمات:

أوّلهما: هو وجود جماعة ضغط نشيطة جدًّا، تتكوّن من نسويّات ينتمين إلى الثقافة الإسلاميَّة، عاشت الكثيرات منهنّ، ولا يزلن يعشن أحيانًا، عذابات هي ما صنع هذا التعقيد المميّز لحياتهنّ، والذي ينبغي أخذه بعين الاعتبار. لكن أكثرهنّ تشدّدًا يجدن أنفسهنّ مدفوعات إلى الواجهة الإعلاميَّة والاجتماعيَّة، كما لو أنَّ الأمر يحدث بالمصادفة، والحال أنَّ تطرُّفهن لا يجعل منهنّ مُخطّطات استراتيجيّات ناجحات. وتبعًا لما قالت لي واحدة من بين أكثرهنّ شهرة، فإنَّ دنيا بوزار هي «**أسوأ**» من الفتيات المحجّبات؛ لأنّها لا ترتدي الحجاب لكنّها تدافع إلى حدّ ما عن المحجّبات. لذا، فهي ترى أنّه لا ينبغي، بصفة خاصّة، قراءة كتبها أو محاورتها! وبالمثل قال لي، قبل خمسة وعشرين عامًا، أحفاد مهاجرين روس، بأنَّ الإصلاحات التي قام بها غورباتشوف (Gorbatchev) كانت مجرّد خداع، وأنّ على الغرب محاربته لا مساعدته.

---

(٢٧) D. WEINSTOCK, ***Le Québec en quête de laïcité***, Écosociété, Montréal, 2011,p. 40.

أمّا السبب الثاني: فيتمثّل في خوفهنّ من «**العودة إلى الوراء**»، لكنّ هذا الخوف ـ إلى حدٍّ كبير ـ مجرَّد استيهام. ذلك أنَّ العودة إلى حقبة ما قبل الوسائل الحديثة لتحديد النسل، مستحيلة بقدر استحالة العودة إلى حقبة التنقّل على الحمير. وهذا المثال الأساسي، يسجّل وحده علامةً فارقة بين عهد ما قبل تحرّر النساء وما بعده. ولا بدّ من تجاوز البديل الكارثي المتمثّل في الاختيار بين «**العودة إلى الوراء**» أو الطريق الأوحد لِـ«**التحرّر**». والحقيقة أنه توجد طرق شتى للتحرّر، ويتعيّن على كلّ واحد أن يكون قادرًا على القيام بذلك حسب إيقاعه الخاصّ.

وأخيرًا، فإنَّ العديد من النسويّات الأخريات يُسِئن فهم الحركة النسويَّة الإسلاميَّة التي تضمّ في صفوفها نساء محجّبات بقدر ما تضمّ من غير المحجّبات. فقد لاحظتُ لديهنّ جهلًا عميقًا بالسياق الذي تتحرّك داخله هذه الحركة، ولذلك فهي إمّا مُتجاهَلة ومُهمَلة بصفة تامَّة، وإمّا يُتعامل معها بوصفها عدوًّا، وبالتالي يوجد توتّر حقيقي حول هذا الموضوع. ومع ذلك، فإنَّ الحركة النسويَّة يمكن أن تتّخذ أشكالًا متعدّدة، ولعلّ بعض الثقة المتبادلة بين النساء سيكون أكثر جدوى.

الفصل السادس

العلمانيَّة، من السياسي إلى الإعلامي: «الوحش الوديع»

إن الطريقة التي يتم بها اليوم، الربط بين المساواة بين الجنسين والعلمانيَّة، هي إذن ملتبسة، خاصة عندما تثار هذه المساواة بخصوص لباس المرأة أكثر من إثارتها بخصوص الأجور. وترى بعض النساء المسلمات أنَّه يجب عليهنّ ارتداء الحجاب، وبعض اليهوديّات أنَّ عليهنّ ارتداء الباروكة، استجابة لأمر إلٰهي بالاحتشام. وعلى الباحث الاجتماعي أن يضع هذا السلوك في سياقه الخاصّ، وملاحظة أنَّه يتطوّر داخل وضعيَّة وضّحتها تحليلات رفاييلي سيموني (Raffaele Simone) في كتابه **الوحش الوديع** (*Le Monstre Doux*)[1].

يفحص المثقّف الإيطالي مظهريْن لهذا الوحش الوديع. وهو يدرس أوّلًا، الطريقة التي استطاع بواسطتها خليطٌ يجمع بين التسلية السطحيَّة، وسرد الطرائف والنوادر، والفرجة، أن يسيطر بنيويًّا على المجتمعات الغربيَّة، مُشيِّئًا المضامين والمعاني، ومُخضِعًا تعبيراتها العموميَّة لقوانين الاتّصال الجماهيري، ومستهزِئًا بالواقع، إذ كما يقول: «**لا يوجد فضاء إلّا واخترقه عنصر تسلية سطحيَّة** (*fun*)[2] **هائل [...]. لقد غدا جزء كبير من**

---

(١) R. SIMONE, ***Le Monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite?***, Gallimard, Paris, 2010.

(٢) نستخدم مصطلح *Fun* الإنجليزي باعتباره يحيل إلى المشاهدة التي تجمع بين التسلية والسطحيّة. وليست التسلية السطحيّة في حدّ ذاتها هي محلّ الانتقاد، بل الأولويّة التي تحظى بها. ويعرّفها رفائيلي سيموني في كتابه **الوحش الوديع** بأنّها دوّامة تختلط داخلها عدّة عوامل «**تمسّ عدّة أبعاد من الحياة الفرديّة والجماعيّة: مثل: الإشهار، والمنتوج، والتسويق، والقروض الصغرى للاستهلاك السهل [...] والتطلّع الملتبس إلى حياة الوفرة والتسيّب، مع رشّة من الروحانيّة الدينيّة ومشاعر الشفقة**». وبذلك يتحوّل المواطنون إلى زبائن أوفياء «**واقعين في قبضة إرادة البائع**». انظر:

Raffaele Simone, ***Le Monstre doux***, Gallimard, Paris, 2010, p. 81.

الحياة الغربيَّة قائمًا على التسلية السطحيَّة. وقد نشأ نسق من التمثّل حولها؛ يتعلّق بالزمان، والعلاقات بين الأشخاص، والأخلاق، والمال، والمدينة والسلطات العمومية، والسياسة، والتعلّم والأنشطة الفكريَّة، ومناحٍ أخرى متشابكة من الحياة الجماعيَّة»[3].

والمظهر الثاني مرتبط بالأول (أنبّه إلى هذا الارتباط حتى لا أبدو في صورة من يسقط في نزعة أخلاقويَّة): فلأنّ التسلية السطحيَّة هي المهيمنة، فإنَّ «**استدعاء الجنس، بجرعات متفاوتة، وبطريقة غير مباشرة، هو بمثابة أيقونة الميديا الحديثة**». ومما له دلالة بهذا الصدد، أنَّ محترفي الميديا يتحدّثون عن «**المعلومة المثيرة**» للإشارة إلى معلومة يُنظر إليها بوصفها جديرة باستثارة الاهتمام الإعلامي. ففي الغرب، كما يلاحظ رفاييلي سيموني، يعتبر «**الجسد الأنثوي رمزًا للأشياء التي ينبغي مشاهدتها. وليس من الصدفة في شيء أن يكون استعراض الجسد المستمرّ والمتسيّب أحد مرتكزات حداثة الوحش الوديع [...] التي تُمثّل باراديغم الثقافة الجماهيريَّة عند تيّار اليمين الجديد**»[4]. فهل يكون استخدام الرموز البارزة رَدَّة فعل على عُرْيٍ تفاخري؟ هذا ما يعتقده رافاييلي سيموني الذي يلفت أنظارنا إلى الأهميَّة الاجتماعيَّة لنظام الاتّصال الجماهيري الذي لم تخرج منه العلمانيَّة سالمة: فقد مالت إلى الانتقال من السياسي إلى الإعلامي، وما «العلمانيَّة الجديدة» إلَّا نتاج هذا الوحش الوديع.

القضيَّة الأولى: قضيَّة درايفوس

يختلف، إذن، البناء الاجتماعي للتمثّلات حول العلمانيَّة، الذي كان سائدًا بالأمس، عن نظيره السائد اليوم. فقد كانت العلمانيَّة التاريخيَّة تتّفق في المقام الأوّل مع برامج سياسيَّة (مثل «**برنامج بيلڤيل**» (programme de belleville) الذي اقترحه الجمهوريّون في عام ١٨٦٩م)، ومع نقاشات برلمانيَّة حول مشاريع قوانين (مثل قانون جول فيري المتعلّق بعلمنة المدرسة العموميَّة، وقانون فصل الكنائس عن الدولة)، وهي البرامج والنقاشات التي

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٠٩.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص١٤١ وما بعدها.

كانت موضوع اهتمام الصحافة التي حرّرها قانون العام ١٨٨١م، وجعلها تعرف بالتالي تطوّرًا ملحوظًا. وإلى حدّ خمسين عامًا خلت، كانت الجرائد اليوميّة تخصّص أعمدة بكاملها للنّقاشات البرلمانيّة، وتمنحها صدى واسع النطاق. أمّا اليوم، فقد استعاضت سيطرة التليفزيون عن كلّ تلك البرامج والنقاشات بـِ«**الجمل الصغيرة**»، والأحداث والمشاحنات التي تقع في أثناء جلسات البرلمان، والتدخّلات المباشرة للسّاسة في وسائل الإعلام. لقد انتصرت لوائح الحجج الجاهزة و«**التواصل**» (com') على التعبير عن الأفكار، وعلى بلورة الحجاج، وساهم ذلك بالتالي في المحو الاجتماعي للمعنى.

ومنذ ربع قرن، استند تصوّر العلمانيّة على «**قضايا**» صنعها الإعلام، ولا يتدخّل الساسة بصفة عامّة إلّا في مرحلة ثانية، حين يجدون أنفسهم باستمرار في مواجهة وسائل الإعلام. وفيما «**يركب**» بعضهم هذه القضايا ويستغلّها، فإنَّ البعض الآخر لا يتجرّأ على معاكسة الانفعالات والمخاوف المرتبطة بالتمثّل الإعلامي المهيمن حول الواقع.

ولئن أكّد بعض المعلّقين أنَّ الأسواق تعمّق الأزمة الماليَّة من خلال ردود فعلها المغالية، فإنَّ وسائل الإعلام تبالغ بالمثل في بعض المواضيع بصفة دائمة، خالقة بذلك تضخُّمًا إيديولوجيًّا، وكابحة عدَّة وقائع أخرى. ولعلّه من الدلالة بمكان أن يكون نيكولا ساركوزي أوّل رئيس فرنسي ينغمس بدرجة عالية في الثقافة التليفزيونيَّة، حتى وإن كان يسعى في أغلب الأحيان، من خلال بذل مجهود مضحك من حيث لا يقصد، إلى إثبات العكس.

لكن الطريقة الاختزاليَّة التي رسمتُ من خلالها الاختلاف بين العلمانيَّة التاريخيَّة و«العلمانيَّة الجديدة»، تنقصها، مع ذلك، الإشارة إلى استثناء واضح، هو قضيَّة درايفوس (١٨٩٤ ـ ١٩٠٦م). فمنذ تلك الفترة، لعب البعد الإعلامي، من خلال الصحافة، دورًا سابقًا في الزمن، ومهيمنًا على البُعد السياسي. وهذه القضيَّة تهمّ العلمانيَّة؛ أوّلًا؛ لأنّ صعود نزعة معاداة الساميَّة (وكذلك معاداة البروتستانتيَّة والماسونيَّة) كانت من النتائج المفارقة لانضمام الكاثوليك إلى الجمهوريَّة. وهؤلاء «**المنضمّون**» لم يدينوا أبدًا الجمهوريَّة في ذاتها؛ بل أدانوا الأقليّات المتّهمة بالسعي إلى إفسادها، إذ كانوا يريدون الجمهوريَّة دونًا عن العلمانيَّة. ثمّ؛ لأنّ قضيَّة درايفوس خلقت

بين عامي ١٩٠٠ و١٩٠٤م تشدّدًا علمانيًا. وقد ظلّت هذه الفترة المطبوعة بصراع سياسي شرس، حيّة في الذاكرة الكاثوليكيّة كما في الذاكرة العلمانيّة، إلى درجة الخلط بين هذه «**العلمانيّة الشاملة**» (حسب تعبير تلك الفترة) وقانون ١٩٠٥م. وهذا الربط أو الخلط، هو بالمناسبة ما نجده في بعض خطابات نيكولا ساركوزي[٥].

في تلك الحقبة، أُدين درايفوس من قبل الصحافة بطريقتين مختلفتين جدًّا؛ فهو في نظر بعض الجرائد مذنب (ولا شيء يسمح بقول العكس: فقد حُكم على درايفوس بالسّجن، والجرائد لا تتوفّر على معلومات تخوّل لها الشكّ في الحكم القضائي الصادر في حقّه)؛ بينما ألحّت جرائد أخرى على أنّه بالنّظر إلى كونه يهوديًا، فلا ينبغي الاندهاش من أن يكون جاسوسًا في خدمة العدوّ! وفي الوقت الذي بدأت فيه الشكوك الأولى تحوم حول هذا الحكم، حافظت الصحافة المهيمنة على مواقفها المضادّة لدرايفوس. وحين ردّدت جريدة لوفيغارو، التي أرادت أن تظهر بمظهر الجريدة المستقلّة، صدى هذه الشكوك، انخفضت مبيعاتها وانهارت أرباحها. وعندها تولّت جريدة الفجر (*L'Aurore*) الناجحة والمستقلّة، المبادرة ونشرت يوم ١٣ يناير/ كانون الثاني ١٨٩٨م مقال إيميل زولا (Émile Zola) «**إنّي أتّهم...!**»، وهو مقال يتضمّن تقصّيًا دقيقًا في القضيّة سيحدث منعطفًا في مسارها وسيعبئ جرائد أخرى في الاتجاه نفسه. وستلعب هذه الصحافة دورًا حقيقيًّا في التوسّط في هذا الموضوع، من خلال نقل شكوك المثقّفين والعلماء الذين أخضعوا هذه القضيّة لمناهج التحقيق العقلانيّة، التي يطبّقونها في أعمالهم[٦]. إنّها الفترة التي كان فيها التعليم إجباريًّا، وهو ما جعل هذا المقال يحظى باهتمام منقطع النظير. إن قضية درايفوس جعلت الصحافة تظهر في الوقت ذاته بمظهر الخزي وبمظهر الشرف، وقد انتصر هذا الأخير في آخر المطاف.

---

(٥) J. BAUBÉROT, *La Laïcité expliquée à M. Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours*, *op. cit.*

(٦) V. DUCLERT et P. SIMON-NAHUM, *Les Événements fondateurs. L'affaireDreyfus*, Armand Colin, Paris, 2009.

الوحش الوديع أو الوداعة الكليانيَّة

توجد اليوم، بطبيعة الحال، منظّمات صحافيَّة ومواقع إعلاميَّة جيّدة، منشغلة بأداء عمل متقن. غير أنَّ المعركة الأساسيَّة لا تدور حول النصّ بقدر ما تدور حول الأيقنة (l'iconographie): ذلك أنَّ الرهانات القويَّة تستند في أغلب الأحيان على الصورة التي تنتجها القناة التلفزيونيَّة، والتي تشتغل بصفة خاصّة، على الانفعالي المفبرك مسبقًا. فالصورة التي تتكرّر باستمرار هي التي تخلق الانفعال(٧) وتصنع الذاكرة.

على أنَّ الذاكرة تقوم على مبدأ انتقائي: فهي تحتفظ في المقام الأوّل بما يصدم وبما يبدو مصوَّرًا؛ وتميل إلى نسيان ما يستدعي العقلانيَّة والتفكير. فحين أظهرُ على شاشة التلفزيون، يقول لي البعض فيما بعد، بأنهم **«شاهدوني في التلفزيون»**، ولا يقولون إنهم **«استمعوا»** إلى ما قلته، مع أنني لستُ عارضة أزياء! يُراد اليوم أن يكون كلّ شيء مرئيًّا... حتّى إنَّه قيل لي مؤخَّرًا، من دون مواربة وأنا أهُمّ بدخول منصّة التلفزيون للمشاركة في برنامج يُعتبر جادًّا حول العلمانيَّة: **«لا تنس أنَّ التلفزيون هو قبل كلّ شيء مشاهدة!»**.

لقد فرض التلفزيون منطقه على ثقافة الجمهور جميعها. ومن الأكيد أنَّ شبكة الإنترنت قد أتاحت نوعًا من عودة النصّ، وهو شيء مهمّ؛ لكنّ الضجّة الإعلاميَّة (Buzz) على الإنترنت تنطلق دومًا من الرسوم والصور الشمسيَّة، ومقاطع الفيديو القصيرة. إنّنا نعيش اليوم في مجتمع المشاهدة الإعلاميَّة، وأصبحنا مشاهدين إعلاميّين، وأضحت **«المشاهدة هي الإيديولوجيا بامتياز»**(٨) كما يشير غي ديبور (Guy Debord). أمّا رفاييلي سيموني، من جهته، فقد كتب: **«لقد أضحى الواقع يفقد أكثر فأكثر واقعيّته ويتحوّل إلى [...] نوع من لعبة فيدو مُعمّمة»**(٩). بل إنَّ الواقع قد يتحوّل أحيانًا ـ كما حصل مع قضيَّة دومينيك ستراوس خان ـ بطريقة واضحة، إلى ما يُشبه مسلسلًا تلفزيونيًّا ذا حلقات مثيرة وغير متوقّعة، يُعرض في الوقت نفسه على جميع القنوات.

---

(٧) أي: بمعنى الصورة **«التي تخلق انطباعات مهيمنة»**.

(٨) G. DEBORD, *La Société du spectacle*, Gallimard, Paris, 1992, p. 205.

(٩) R. SIMONE, *Le Monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite?*, *op. cit.*, p. 137 *sq.*

هكذا يتمّ إفساد أساس العقلانيّة، والقدرة على التمييز بين الواقع والخيال، على ما لاحظ رافاييلي سيموني، إذ «**أصبح بالإمكان «مشاهدة» الحروب أو الكوارث كعروض مرئية؛ أي: كأشياء أو قصص خياليَّة خالصة. فهي [...] تقتل من يوجد فيها، لكنّها لا تُلحق ضررًا بمن يشاهدها**». وهو يصف هذه الثقافة الشاملة بـ«**الوحش الوديع**»، مستعيدًا أحد تنبؤات توكفيل (Tocqueville) حول احتمال «**استبداد مستقبلي**». وهو استبداد «**ديمقراطي**» سيكون «**أوسع مدى وأخفَّ وطأً [من استبداد الطغاة]، وحاطًّا من قيمة الناس من غير أن يعذّبهم**»[(١٠)].

يصف فيلسوف القرن التاسع عشر (توكفيل) مجتمعًا قادمًا، يقف وراء جميع الناس فيه «**سلطة هائلة تمارس عليهم الوصاية، وتتكفّل وحدها بتوفير متعهم والسهر على مصائرهم. وهي سلطة مطلقة، ودقيقة، ومنتظمة، ومستشرفة ووديعة**». ويُمكن لهذه السلطة أن يكون لها بُعد أبوي لو كانت تعدّ الناس لسنّ النضج، ولكنّها على عكس ذلك، لا تسعى إلّا إلى تثبيتهم «**في طفولة دائمة [...]. وهي لن تحطّم إرادات الناس؛ بل تضعفها وترهقها وتوجّهها؛ [...] وتُحوّل في نهاية المطاف كلّ أُمّة إلى مجرّد قطيع من الحيوانات الكادحة الخانعة**».

ولنحرص على نقد النقد ذاته: إنَّ حدْس توكفيل وتحليلات رفاييلي سيموني لا تحيط بجميع أوجه الواقع. ذلك أن«التكنو - رؤية» (technovision) تقدّم إمكانات جديدة، ورُؤى غير مسبوقة. ويسجّل رفاييلي سيموني أنَّ «**الحاسوب لا يكتفي بتمثّل أشياء واقعيَّة؛ بل يخلق أشياء (مرئيَّة ومسموعة)، إمّا بالتلاعب بأشياء واقعيَّة، وإمّا بخلق أشياء غير موجودة (تبدو حقيقيَّة). وبالتالي، فإنَّ الأمر يتعلّق بتمثّلات خاطئة تقنيًّا، لكنّها أضحت مألوفة جدًّا لدينا، بحيث بتنا نتعامل معها كما لو كانت حقيقيَّة وواقعيَّة دون إدراك أيّ فرق بينها وبين الأشياء الواقعيَّة**»[(١١)]. لكن رفاييلي كان عليه أن يُلحّ أكثر على أنَّ الأمر لا يتعلّق بأن نعيش في إطار الحنين إلى زمن لم يكن فيه الحاسوب موجودًا؛ بل برفض الانخداع بهذه الألفة وإدراك الفرق بين

---

(١٠) A.TOCQUEVILLE, ***Œuvres. De la Démocratie en Amérique***, Gallimard, Paris, 1992, p. 836 *sq*.

(١١) R. SIMONE, *Le Monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite?*, *op. cit.*, p. 120.

الواقعي وغير الواقعي. ومع الاستفادة من الإمكانات التي تمنحها التكنولوجيّات الحاليّة، فإنّه لا ينبغي نسيان الروابط الموجودة بين تكنولوجيا الإعلام والتواصل (T.I.C) والمخيال الاجتماعيّ[١٢].

إنّ تحليلات رافاييلي سيموني (وأخرى قريبة منها، مثل تحليلات دنيس كولين (Denis Collin) حول أزمة الحرّية)[١٣] أساسيّة، ويجب أخذها بعين الاعتبار لكي نعيش دون خضوع تامّ لما هو مسيطر اليوم. ذلك أنّ مخاطر النزعة الكلاسيكيَّة المناهضة للكهنوت، تكمن في تركيزها على محاربة النفوذ الديني، بطريقة عنيفة جدًّا، إلى درجة تُهمل معها التصدّي لأشكال الهيمنة الأساسيَّة.

ولأنّ جون جوريس فهم هذه المخاطرة، فإنّ موقفه في عام ١٩٠٥م من عمليَّة مناهضة الكهنوت، كان مغايرًا لموقفه في عام ١٩٠٢م. فقد كان في ١٩٠٢م داعمًا للبرنامج المناهض للكهنوت الذي تبنّته كتلة اليساريّين بقيادة كومب (Combes))، والذي كان يرى أنّ على الكاثوليكيَّة أن تدفع ثمن موقفها من قضيَّة درايفوس، ولذلك ينبغي تقليص نفوذها بطريقة صارمة. لكن بعد ثلاث سنوات من ذلك، أدرك جوريس أنّ الأولويَّة المعطاة لهذه المعركة قد تمّت على حساب الإصلاحات الاجتماعيَّة ولفائدة الرأسماليَّة التي اتّضح أنّها أقوى بكثير من الكنيسة الكاثوليكيَّة! ولذلك، وفي مواجهته لهذه الأخيرة، راهن على العلمانيَّة التي تشجّع الحرّية، وهو الخطّ الذي لم يَجِد ليون بلوم (Léon Blum) عنه في عام ١٩٣٦م. فمناهضة الكهنوت اليوم ينبغي أن تقوم أوّلًا على التحرّر من الهيمنات القويَّة المتنامية لما يسمّيه رفاييلي سيموني «**الرأسماليَّة الفائقة**»، وأن تكون متيقّظة حيال الجهاز المادّي التقني؛ لأنّ هذا الأخير يأخذ دومًا شكلًا يُسند إليه منذ البداية، من قبل المهيمنين.

---

(١٢) A. LAKEL, F. MASSIT-FOLLÉA et P. ROBERT, ***Imaginaire(s) des technologies d'information et de communication***, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Paris, 2009.

(١٣) D. COLLIN, ***La Longueur de la chaîne. Essai sur la liberté au XXIe siècle***, Max Milo, Paris, 2011.

الواقع الخيالي الذي تصنعه علمانيَّة الثقافة التلفزيونيَّة

ما إن يتمّ نطق كلمة «علمانيَّة» حتى تخطر على بال جلّ الناس، مباشرة، صور قضايا مسجّلة في ذاكرتهم بواسطة «التكنو - رؤية» التي قدّمها لهم التلفزيون. وهذا صحيح إلى حدّ أنّني حين أستجوب مناضلين علمانيّين، من مقاطعة الألزاس - اللورين، فإنَّ بعضهم، يشتكي من عدم تطبيق القوانين الأساسيَّة للعلمانيَّة الفرنسيَّة (قوانين جول فيري حول المدرسة وقانون ١٩٠٥م) في منطقتهم، لكنّهم سرعان ما يستدركون قائلين: «**لا توجد انتهاكات كثيرة للعلمانيَّة عندنا**». وهذا يعني: أنَّ «**الانتهاكات في حقّ العلمانيَّة**» ليست وضعيَّة عامَّة ودائمة يعيشون في ظلّها؛ بل هي مرادفة للقضايا التي يتحدّث عنها الإعلام ويصنعها، والتي تهمّ بطبيعة الحال المسلمين[(١٤)].

وبصفة عامَّة، فإنَّ منع القيام بأبحاث حول الخلايا الجذعيَّة، ومنع الزواج بين شخصين من الجنس نفسه، أو حقّ كل إنسان في الموت بالطريقة التي يراها حافظة لكرامته، لا تعتبر تلقائيًّا، مسًّا (دائمًا) بالعلمانيَّة: فالتلفزيون لا يتعامل معها بوصفها كذلك، وقد اعتاد الناس على هذا «**التفكير عبر التلفزيون**»، وعلى أن يجعلوا أدمغتهم مستعدَّةً لاستقبال الشحن التلفزيوني يوميًّا[(١٥)].

وبالمقابل؛ فإنَّ تأثير التضخيم الذي لاحظناه في موضوع الصلوات في الشارع[(١٦)]، يشتغل بطريقة شاملة. فكلّما قلّت إمكانيَّة المرء في التنسيب اعتمادًا على تجربته الشخصيَّة، أو على مصادر معلومات خصوصيَّة (لكنّها أكثر جدّية)، ازداد خضوعه لهذا التأثير التضخيمي. لذا، لا ينبغي أن نندهش فيما بعد، ممّا ينتج عن ذلك من نتائج سياسيَّة وخيمة!

توجد «العلمانيَّة الجديدة» اليوم في السلطة؛ لأنَّ جُلَّ الناس، بمن في

---

(١٤) في مقاطعات الشرق الثلاث لا وجود لدروس دينيّة مخصّصة للمسلمين في المدرسة العموميّة، وهم يرتبطون بالتالي بدين منفصل عن الدولة.

(١٥) كان رئيس قناة TF1 السابق باتريك لولاي (Patrick Lelay) قد صرّح في عام ٢٠٠٤م بأنّ «**ما نبيعه لشركة كوكا كولا هو الوقت المخصّص لدماغ مستعدّ للشّحن**».

(١٦) لنذكر بهذا الصدد أن المستجوبين حول موضوع أماكن الصلاة في الشارع، كانوا قد قدّروا عددها في فرنسا بمائة وخمسة وثمانين، بينما لم تتحدّث مارين لوبين إلّا عمّا يقارب عشرة أماكن.

ذلك النخب، يفكّرون في العلمانيَّة في إطار ثقافة تلفزيونيَّة. وتكمن المفارقة في أنَّ هذه الوضعيَّة هي في جزء منها نتيجة عمل الفلاسفة الذين ينعتون بالجمهوريّين، أولئك الذين يعتقدون أنهم آخر أبطال الإنسانيَّة الكلاسيكيَّة في مواجهة شبه أفول للثقافة الحديثة (التي لديها هي أيضًا من يزعم الدفاع عنها).

إنَّ «العلمانيَّة الجديدة» هي في المقام الأوّل نتيجة بناء تلفزيوني للعلمانيَّة، نقول: تلفزيونيًّا وليس إذاعيًّا! وهاكم باختصار شديد، كيف يتمّ الأمر: تتلقّى في أحد الأيّام، مكالمة هاتفيَّة من شابّة[١٧] ذات صوت جميل، تعلمك أنَّ السيّد فلانًا (وهو من نجوم مقدّمي البرامج التلفزيونيَّة، يُفترض أن يترك اسمه وقْعًا شديدًا في نفسك) بصدد تحضير الحلقة القادمة من برنامجه التي سيخصّصها لموضوع العلمانيَّة، وتسألك: ما رأيك أن تكون ضيفنا؟ هكذا وقد فُرض عليك بطريقة مفاجئة التوقّف عن العمل الذي كنت مستغرقًا فيه، ستحاول تقديم الإجابة الأفضل، وستكون أمام ثلاثة احتمالات ممكنة:

الاحتمال الأوّل: ستَرفض هذه الدعوة لأنّ البرنامج لا يروق لك، أو لأنّ لديك مشاغل أخرى.

الاحتمال الثاني: ستكون مستعدًّا للمشاركة، لكنّ ما أدليت به من آراء حول الموضوع لا يدخل في إطار السيناريو الذي تصوّره المُقدّم لهذا البرنامج: فكلامك جدالي جدًّا! وبالتالي لا يتمّ استدعاؤك.

الاحتمال الثالث: ستُستدعى فعليًّا إلى الحصّة، وسيقال لك قبل بداية البرنامج بأنّه «**سيكون لديك متّسع من الوقت للتعبير عن أفكارك**». غير أنّك ستجد في الواقع أنَّ عدد الضيوف أكبر ممّا توقّعت، وأنّ النقاش سيتوقّف بين حين وآخر لعرض تقارير مصوّرة مناسبة، وتمرير مداخلات هاتفيَّة لبرلمانيّين وشخصيّات عموميَّة حول الموضوع... وهذه التقارير المصوّرة الصغيرة موجّهة في الحقيقة، وبصفة خاصّة، لإرساء سلطة الصحافي النجم، وقد صُمّمت حسب مقتضيات المسألة، حيث تُسلّط الأضواء على عدد قليل

(١٧) لنسجّل أنّ الصحافي/المنشّط هو دائمًا تقريبًا، رجل، وأنّ المساعد هو دومًا تقريبًا، امرأة.

من الحالات المفترض أنها تعبّر عن واقع عامّ. غير أنه، في الحقيقة، لا يتمّ إظهار إلّا ما يُراد إظهاره، إذ يتمّ بواسطة عمليّات تركيب حاذقة تقويل **«أشخاص حقيقيّين»** ما قرّر مُعِدّ البرنامج جعلهم يقولونه، فيما يتمّ حذف المداخلات التي لا تدخل في إطار السيناريو المحدّد مسبقًا. وفي آخر المطاف، تغدو هذه التقارير المصوّرة تشبه سيناريوهات صغيرة أكثر ممّا تشبه الواقع الذي تزعم أنها تعكسه.

إنّنا هنا بالفعل، أمام «الوحش الوديع» كما عرَّفه وقدَّمه رافاييلي سيموني: شيء ملفّق من موادّ متباينة، يشوّش التمييز بين الواقع والخيال، و**«مشهد موجّه للفرجة»**. أمّا التفاعلات المتعدّدة التي تُشكّل الواقع الاجتماعي، والعلاقة الضيّقة مع سياق محدّد، فتغيب جميعًا. وبهذه الطريقة يُصنع واقع خيالي، أُعِدّ بصفة عامَّة، لإبراز **«صعود الأصوليّات التي تهدّد الجمهوريَّة»**.

وعلى سبيل المثال: قد تجد نفسك مطالبًا بالتعليق **«مباشرة وفي الحين»** على تقرير مصوّر أُنجز حول جمعيَّة إسلاميَّة في أحد أحياء الضواحي، قامت قبل أيّام في أثناء مباراة رياضيَّة، بالفصل بين المشاهدات والمشاهدين في المدارج. لكن الطريقة التي تمَّ بها عرض الوقائع في هذا التقرير المصوّر، لا يمكنها إلّا أن تجعلك ساخطًا على هذه الجمعيَّة. وبما أنَّه ليست لديك سوى معرفة منقوصة بهذه القضيَّة الحديثة العهد، فستودّ قبل الإدلاء بتعليق حولها، أن يكون لديك متّسع من الوقت لتتبيّن لك حقيقية الأمور... لكن زمانيَّة البحث والتحرّي ليست أبدًا زمانيَّة هذا النوع من الصحافة! كما أنّ تفسير هذه الوقائع والوقوف على جميع أبعادها وخلفيّاتها وسياقها، سيتطلّب وقتًا طويلًا ومملًا. ولا شكّ في استناد هذا التقرير المصوّر على عناصر من الواقع، لكنّه في الوقت نفسه يحوّلها إلى وقائع مصطنعة ومحرفة. وفي مثل هذا السياق المطبوع بالضغط الإعلامي، سيُمكنك بالكاد أن تردّ على ما ورد في التقرير المصوّر بأن الأمر يتعلّق دومًا بالحديث عن بعض السلوكيات السلبيَّة لدى بعض المسلمين، وليس أبدًا عمّا يقوم به جُلّهم من أشياء إيجابيَّة (وفي حالة هذا التقرير المصوّر، لا يتمّ الحديث عن جميع أولئك الذين يكافحون في هذه الأحياء الهامشية الصعبة من أجل الاندماج الاجتماعي)؛ وبأنّه من الأكيد أنّه على الجمهورية تطبيق القوانين وفرض النظام، وأنّ

الجمهوريَّة لحسن الحظّ قويَّة بما يكفي للقيام بذلك. لكنّك ستكون في كلّ مرّة تقريبًا، مُتّهمًا بالسذاجة، إن لم يكن بالتواطؤ، سواء بطريقة واعية أو غير واعية، مع الأصوليَّة الإسلاميَّة! وإذا شرعت في الدفاع عن نفسك (لأنّك مدعوّ بصفتك خبيرًا أضحى متّهمًا)، فإنَّ الصحافي/المنشّط سيقطع عنك الحديث. ولئن كان الأمر لا يحدث دائمًا بهذا الشكل، إلّا أنّه السيناريو المهيمن.

بل إنَّ ندرة المادّة الإعلاميَّة المعروضة لا تمنع تواصل العرض. ولذلك، ولكي لا يتوقّف عن إنتاج الانفعالات، ولا «**يَتعطّل**»، فإنَّ على نظام الوحش الوديع بصفة دوريَّة، تحويل أحداث عاديَّة وظرفيَّة إلى «**قضايا إعلاميَّة**».

الاعتراض على الوحش الوديع من الداخل

هذه هي «**حرّية التعبير**» في فرنسا «**الكاثوليكيَّة برمّتها**»[١٨]، وهي الحرّية التي تشكّل بالإضافة إلى المساواة بين الجنسين، القيمة السامية التي تدّعي «العلمانيَّة الجديدة» الدفاع عنها. ولتتذكّروا في هذا الصدد، التصريح الذي أدلى به نيكولا ساركوزي حول الرسوم الهزليَّة المسيئة للنبيّ محمّد، حيث قال: «**أُفضّل المغالاة في حرّية التعبير على غياب حرّية التعبير**». ولهذا السبب، من دون شكّ، احتفظ لنفسه بحقّ تعيين مديري القنوات التلفزيونيَّة العموميَّة!

ويمكن أن يُعترض عليَّ بالقول بأن لا أحد يرغمني على المشاركة في برامج تلفزيونيَّة. وهذا صحيح، ففضاء الحرّية هو بالضّبط ما يميّز وحشًا وديعًا عن وحش فحسب. والاختلاف بينهما كبير، لكن المسألة معقّدة. فقد تكون الدعوة نتيجة عمل الملحقة الإعلاميَّة ـ وأشدّد على أنّها امرأة ـ لأحد ناشري كتبي، تعرف أنّني أرفض مبدئيًّا المشاركة في برامج تهيمن فيها السخرية (وهي، بصفة عامَّة، البرامج التي تحظى بمتابعة كبيرة)، لكنّني في

(١٨) تحيل هذه العبارة إلى عنوان أحد كتب أوّل فلاسفة الأنوار الفرنسيّين، بيار بايل (Pierre Bayle):

Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, Vrin, 1973.

الوقت نفسه لا يمكنني أيضًا رفض كلّ الدعوات. . . أضف إلى ذلك أنّ مرورك على شاشة التلفزة يُضفي عليك شيئًا من سحر النجوم مثل كلوديا شيفر (Claudia Schiffer) أو ليدي غاغا (Lady Gaga) (أي: شيئًا من وداعة الوحش الوديع)! غير أنني، من جهة أخرى، أنتقد وأحارب مجتمع الفرجة من الداخل، وأقبل ألّا أكون غير مبالٍ تمامًا بالتسلية السطحيَّة التلفزيونيَّة. كما لا أريد أن أتبنّى موقفَ مُبغض البشر وكاره المجتمع، وأن أصبح أحد أتباع نِحلة دينيَّة أو سياسية معيّنة، تعتقد أن بإمكانها هجر **«عالم الشرّ»!** وبصفة أكثر عمقًا، فأنا لا أريد ترك المدافعين عن المجتمع المهيمن يحتكرون الكلام، وآمل أن يسمعني بعض المشاهدين المهتمّين بوجهة نظري (وهو ما يحدث أحيانًا).

يجب أن نتعامل بمكر مع الوحش الوديع. لذا لا يجب الاعتقاد بإمكان العيش خارج منطقه، غير أنه ينبغي ألّا ننخدع له، وألّا نخضع له إلّا في أقلّ القليل. وقد يكون هذا، كما سنرى لاحقًا، ما أسمِّيه **«العلمانيَّة الذاتيَّة»**. أمّا الآن، فإنّ الأساسي هنا، يكمن في حثّ كلّ واحد منّا على التحلّي بفكر نقدي في مواجهة خطاب وسائل الإعلام، في الوقت الذي نؤاخذ فيه الأصوليّين، وغيرهم من المتشدّدين، بعدم تعاملهم بروح نقديَّة مع دياناتهم. ففقدان العقلانيَّة يكمن هنا: المطابقة التي يتمّ إقرارها بين المنتوج التلفزيوني والواقع السياسي والاجتماعي، والاعتقاد السائد بأنّ التلفزيون يعكس الواقع.

وبهذا يُمكن، إذا تسلّحنا بهذا الفكر النقدي، أن تغدو لدينا آراء متباينة حول ارتداء الحجاب، كما حول النتائج التي تمسّ الجمهوريَّة الفرنسيَّة لكون جميع قادتها من خرّيجي المدرسة الوطنيَّة للإدارة (ENA). كما يمكن أيضًا أن نفتح نقاشًا حول دوْر الصناعة الكيميائيَّة في ملء الأسواق بمُنتجات سامّة[١٩]. بل من الأساسي أيضًا التساؤل حول اختلاف التناول الإعلامي المخصّص لهذه المشاكل الثلاث.

والحال أن أحد أسس العلمانيَّة الجديدة كان هو البناء الإعلامي لقضيَّة

---

(١٩) M.-M. ROBIN, ***Notre poison quotidien. La Responsabilité de l'industrie chimique dans l'épidémie des maladies chroniques***, La DécouverteÉArte édition, Paris, 2011.

الحجاب الأولى. وقد وصف توماس ديلتومب (Thomas Deltombe) هذه العمليَّة بدقّة في كتابه **الإسلام المتخيَّل** (*L'Islam imaginaire*)[٢٠]. حيث نقرأ فيه أنَّه بتاريخ ٥ أكتوبر/تشرين الأوّل ١٩٨٩م، في أثناء نشرة الأخبار على القناة العموميَّة الثانية (Antenne 2)، تمَّ عرض تقرير مصوّر أُنجز في مدينة كراي (Creil) التابعة لمقاطعة واز (Oise)، حول طرد ثلاث تلميذات من إحدى المدارس الإعداديَّة، قبل أسبوعين من بثّ هذا التقرير المصوّر؛ لأنهنّ رفضن خلع حجابهنّ داخل الفصل. والحقيقة أنَّ هذا التقرير المصوّر استُخدم لشدّ انتباه الجمهور وتحفيزه على متابعة البرنامج الذي يلي قُدّاس الساعة الثامنة مساءً [نشرة الأخبار المسائيَّة]، وعنوانه بكلّ بساطة هو: «**هل ينبغي الخوف من المؤمنين؟**».

يعتبر نظام شدّ انتباه الجمهور هذا شيئًا تلجأ إليه كلّ القنوات في إطار التنافس فيما بينها من أجل أن تحظى برامجها بأعلى نسب مشاهدة، حيث تسعى من خلال مثل هذا التقرير المصوّر إلى حثّ المشاهدين على عدم تغيير القناة بعد انتهاء نشرة الأخبار. وهكذا أُعطي لحادثة التلميذات المُحجّبات صدًى واسع جدًّا، كان له حسب ديلتومب، وقعه على «**الطبقة السياسيَّة التي وجدت نفسها في حيرة من أمرها إزاء ما حصل. ذلك أنَّ اليسار، الذي يعتبر مناهضة العنصريَّة والتشبّث بالعلمانيَّة من مكوّنات هويّته، بدا قلقًا إزاء علمانيَّة موجّهة بالأساس ضدّ «المسلمين». أمّا اليمين، وهو الأكثر استعدادًا في العادة لوصم «المهاجرين» عنصريًّا واجتماعيًّا، فقد وجد نفسه مُحرجًا بسبب المظهر «العلماني» للقضيَّة [...]. لقد كانت ردود فعل المسؤولين السياسيّين مشتّتة**». وهكذا أضحت العلمانيَّة المهيمنة شاملة، في انتظار انعطافها نحو اليمين.

واستمرّت القناة الثانية (Antenne 2) في الأيّام الموالية في تناول هذه الحادثة التي تحوّلت إلى قضيَّة، بينما أدانت القناة الأولى (TF 1) في البداية التضخيم الإعلامي للحادث، قبل أن تنخرط هي أيضًا فيه، ممّا خلّف صدًى كبيرًا لدى الجمهور، ساهمت فيه عدّة أسباب. ففي تلك الفترة، اكتمل مسار

---

(٢٠) T. DELTOMBE, ***L'Islam imaginaire. La Construction médiatique de l'islamophobie en France 1975-2005***, La Découverte, Paris, 2007, p. 98 *sq*.

تفكّك النظام الشيوعي السوفيتي (سقط جدار برلين يوم ٩ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٨٩م)، معلنًا نهاية المواجهة المباشرة بين الغرب والشرق. كما أحدثت فتوى القتل التي أصدرها الإمام الخميني في شهر فبراير/شباط في حقّ سلمان رشدي، بلبلة في صفوف العديد من الصحافيّين والمدرّسين، مؤجّجة في نفوس الكثير من الغربيين الخوف من «التهديد الإسلاموي». وفي شهر يوليو/تمّوز، بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئويّة الثانية للثّورة الفرنسيّة، تمَّ تمجيد «القيم الجمهوريّة»، ليس في الصيغة التي عرفتها في ظلّ الجمهورية الثالثة؛ بل في الصيغة اليعقوبيّة الراديكاليّة (صيغة الكونيّة المجردة)، والحال أنَّ القانون الفرنسي يربط بين الكونيّة وبين مراعاة الاختلاف في الحقوق، تبعًا للاختلاف المزعوم بين الجنسين أو بين الجماعات[٢١]. وهناك أخيرًا تأثيرات مخلّفات حرب الجزائر: إذ قيل للفرنسيّين، خلال مدّة طويلة، بأنَّ الجزائر هي مقاطعة فرنسيّة، وفيما بعد طُلب منهم التصويت لصالح استقلالها. وقد سمعتُ مرارًا من بعض المستجوبين الفرنسيّين حول موضوع المهاجرين هذا الكلام: «**إنّنا منحناهم استقلالهم، فليبقوا الآن في بلدهم!**»

وقد تناولت بتفصيل، في مناسبة أخرى، قضيّة الحجاب الأولى هذه[٢٢]. وسأذكّر هنا فقط بنتيجتين من بين ما ترتّب عنها من نتائج. الأولى: هي أنَّ هذه القضيّة قد أثارت في الصحافة (وحتى في التلفزيون) نقاشًا محقّقًا وثريًا بين الأفكار لم يخسر فيه دعاة التسامح مع ارتداء الحجاب داخل المدرسة العموميّة. ولنذكّر هنا بأنَّ القانون طيلة الخمسة عشر عامًا التي تلت هذه القضيّة، لم يعتبر ارتداء الحجاب في حدّ ذاته، أمرًا «**غير متلائم مع العلمانيّة**»[٢٣]. إلّا أنَّ أنصار التسامح مع ارتداء الحجاب، خسروا بالمقابل معركة الأيقنة.

فقد كان على الصور المختارة في التلفزيون كما في جلّ الجرائد، أن

---

(٢١) O. BUI-XUAN, *Le Droit public français entre universalisme et différencialisme*, Economica, Paris, 2004.

(٢٢) J. BAUBÉROT et M.MILOT, *Laïcités sans frontières*, *op. cit.*

(٢٣) إن ارتداء الحجاب لا يصبح غير متلائم مع العلمانيّة إلّا إذا كان بغرض جلب الانتباه، ومخلًّا بالانضباط المدرسي، أو مرتبطًا بنوع من التبشير. وبعبارة أخرى، فإنّ سلوك مرتديته هو الذي يمكن أن يصبح مدانًا.

تخلق صدمة وتُثير الخوف. حيث تتمّ دومًا العودة إلى بعض الصور المهيمنة في هذا المشهد، الملتقطة والمنتجة بواسطة **«آلة التصوير الانتشاريَّة»** (caméra ubiquiste) التي تُقطِّع الواقع وتعيد بناءه لإنتاج رؤية موحّدة مرتبطة بمصالح اجتماعيَّة. ومن ناحية أخرى، أقامت وسائل الإعلام منذ عام ١٩٨٩م، بطريقة صارخة وعلى خلاف ما يراه القانون، تعارضًا بين الحجاب والعلمانيَّة.

وفي السنوات الموالية، وبما أنَّه تبيّن أن قضيَّة الحجاب هذه كانت **«ذات مردوديَّة»** كبيرة، فقد تمَّ وضع مجموعة من الحوادث المتعلّقة بالمسلمين في الواجهة وتحويلها إلى **«قضايا»**، مع أنَّ آلاف الحوادث تحصل يوميًّا في الحياة الاجتماعيَّة دون أن تغدو موضوع أيّ تغطية إعلاميَّة. لكن، بعد قضيَّة الحجاب، أضحى كلّ ما يمسّ المسلمين من قريب أو بعيد، يحظى باهتمام إعلامي خاصّ جدًّا، وهذا المبدأ الانتقائي هو ما كان معمولًا به في أواخر القرن التاسع عشر عند بعض الصحافة المعادية لليهود. ولا ينبغي أن يُفهم من كلامي هذا أنّني أدعو إلى إنكار وجود المشاكل؛ بل التأكيد فقط على ضرورة معرفة ترتيبها[٢٤] وعدم النفخ من أجل تضخيمها.

إنَّ مواضيع الساعة كما تقدّمها وسائل الإعلام أبعد ما تكون عن عكس ما يجري على أرض الواقع؛ لأنها تخضع لقوانين **«ما ينبغي رؤيته»** أكثر من خضوعها لقوانين الواقع. وعلى المشاهد العادي أن يطرح أقلّ ما يُمكن من الأسئلة حفاظًا على توازن نسبة المشاهدة؛ فالبناء الإعلامي لِـ**«القضايا»** يستهدف تحويلنا إلى **«حيوانات خائفة وكادحة»**، إلى حمائم وإلى كلاب بافلوف (Pavlov)، وإلى قطيع من الأغنام المطيعة[٢٥]. إنَّه هيمنة جديدة لا تُطلّ على البشر من أعلى، بطريقة عموديَّة ومقدّسة؛ بل تأخذ مكانها، بتعبير توكفيل، **«إلى جانب كلّ منّا لتحكمه وتوجّهه كما تشاء»**[٢٦]. إنَّ «العلمانية

---

(٢٤) يمكن من جهة أخرى تخيّل جمعيّات تتكفّل بفحص الطريقة التي تفرز بها وسائل الإعلام وترتّب ما تذيعه من معلومات، جمعيّات شبيهة من بعض الوجوه بجمعيّات المستهلكين التي تزوّدنا بمعلومات عن جودة المنتوجات المعروضة للبيع.

(٢٥) يمكن أن نستفيد بهذا الصدد من قراءة خرافة الشاعر لافونتين (La Fontaine): **الذئب والكلب**.

(٢٦) A. TOCQUEVILLE, ***Œuvres. De la démocratie en Amérique***, *op. cit.*, p. 836 *sq.*

الجديدة» هي في الوقت نفسه نتاج وصانعة انفعالات أو مشاعر سخط منمّطة، مرتبطة بصناعة واقع خيالي تبسيطي.

وليس من المستغرب أن يستفيد اليمين المتطرّف وجميع المتطرّفين (بمن فيهم دعاة الانغلاق الهويّاتي) من هذه الوضعيَّة. ذلك أنّ صورة المجتمع التي يتمّ تقديمها باستمرار أمام أنظارنا هي، في آخر المطاف، وإلى حدٍّ كبير صورة مصطنعة وزائفة، ووضع ما هو سطحي ومبتذل في الواجهة، بأشكال متعدّدة، سواء كان مسليًّا أو غير مسلٍّ، هو أمر يقضي اجتماعيًّا على المعنى. وبالتالي، فإنَّ هذا الأمر لا تحتمله الذات، خاصّة حين تجد نفسها مدفوعة، بسبب قلّة المال أو غياب الاعتراف بها (ولعل ممّا له دلالته بهذا الصدد أن وسائل الإعلام تتحدّث أكثر فأكثر عن «مجهولين»)، لكي تلعب دور الممثّل الصامت لا دور الفاعل في مجتمع الفرجة[٢٧]. لذا، فإنَّ من يُقدّمون توجّهًا متصلّبًا وعنيدًا (وأكباش الفداء أيضًا) يصبحون جَذّابين، وتزيد جاذبيّتهم بقدر تعرّضهم إلى الجَلْد باسم «الاستقامة الإعلاميَّة». لقد أصبح من الضروري وضع حدّ لهذه الدوّامة الجهنميَّة والتصدّي لها قبل أن يتحوّل الوحش الوديع إلى وحش شرس.

---

(٢٧) تستخدم السوسيولوجيا في كثير من الأحيان بطريقة مجازية مصطلح الممثّل/ الفاعل (وهو في غالب الأحيان شخصيّة جماعيّة). وعليها أن تقوم بتمييز بين الفاعلين/ الممثّلين وأولئك الذين يقومون بدور المتلقّين الصامتين، قصد فكّ شفرة المجتمع الحالي، وتحليل الاستراتيجيّات المختلفة التي تسمح بالانتقال من لعب دور المتلقّي السلبي إلى دور الفاعل.

الفصل السابع

برنامج جمهوري لإعادة تأسيس العلمانيَّة

تُشَكِّل «العلمانية الجديدة» أحد عناصر الوحش الوديع، وهو أمر «**لم يدركه اليسار**»[1]، كما يقول رفاييلي سيموني؛ لأنَّه يعتبر ثقافة الجماهير بِنْية فوقيَّة للاقتصاد والسياسة. لكن الثقافي يشكّل بنية اجتماعيَّة أساسيَّة متفاعلة باستمرار مع السياسي والاقتصادي: ذلك أنَّ «**السياسة والاقتصاد، وحتّى الحرب، إنّما تتمّ اليوم تحديدًا من خلال ثقافة الجماهير التي تتحكّم في أذواق الناس واستهلاكهم ومتعهم ورغباتهم وتسلياتهم، ومفاهيمهم وتمثّلاتهم، وأهوائهم وطرق تخيّلهم، قبل التحكّم في أفكارهم السياسيَّة وتوجيه أصواتهم الانتخابيَّة**». ويُفضّل رفاييلي سيموني استخدام مصطلح «**الرأسماليَّة الفائقة**» بدل مصطلح «**الليبراليَّة الفائقة**»، ليُبرز أنَّ الأمر يتعلّق بنظام شامل وليس فقط باضطهاد مرتبط بالاختلال الاقتصادي.

ويوجد اليوم، نوعان واضحان من أنصار العلمانيَّة؛ يندرج **الأول**: في إطار تحيين، واعٍ إلى حدّ ما، لثقافة علمانيَّة تاريخيَّة. أمّا **الثاني**: فيتناسب ارتباطه المعلن بالعلمانيَّة، مع عداء للإسلام والمهاجرين. ويبدو أنَّ التمثّل الثاني للعلمانيَّة، الاختزالي والتضخيمي في الوقت ذاته، والذي أشاعته ثقافة الجماهير، هو الذي فُرض بطريقة غالبة.

ويُوجد اليسار في وضع غير مريح؛ لأنَّه يتأرجح أحيانًا هو نفسه، بين هذين النمطين لتمثّل العلمانيَّة. وهو يظلّ بصفة عامَّة، مرتبطًا بعناصر من الثقافة العلمانيَّة التاريخيَّة، لكنّه خاضع أيضًا جزئيًا لتأثير البنيات الذهنيَّة للوحش الوديع. فهو لم يدرك أهميَّة هذه الرأسماليَّة الفائقة، ولم يتّخذ خطوة

---

(1) R. SIMONE, *Le Monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite?*, *op. cit.*, p. 103.

واضحة للتمايز عنها. والحقيقة أنَّ مارين لوبين وفرانسوا كوبيه قد قدَّما لليسار خدمة بتبنّيهما نمط «العلمانيَّة الجديدة»، لكن عليه أن يعرف كيف يغتنم هذه الفرصة ويُصحّح وجهته.

وقد اصطدمت علمانيَّة حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة المصطبغة بطابع لوبيني، بمعارضة الوسط اليميني، وأحدثت انقسامًا داخل صفوف اليمين نفسه. وتُمثّل العلمانيَّة المنصوص عليها في الدستور منذ عام ١٩٤٦م، بصفة رسميَّة ملكيَّة مشتركة بين الجميع. غير أنَّ الميل بين عامي ١٩٥٠ و١٩٨٠م إلى اختزال الاستخدام الاجتماعي لمصطلح العلمانيَّة في الصراع المتعلّق بالتمويل العمومي للمدارس الخاصّة المرخّص لها من الدولة، قد حافظ على النظر إلى العلمانيَّة باعتبارها السمة المميّزة لليسار. هذا قبل أن تؤدّي المغالاة في استخدام عبارة **«علمانيَّة جمهوريَّة»** لتكريس رؤية خصوصيَّة تزعم أنَّ العلمانيَّة استثناء فرنسي، إلى الحدّ من استخدام هذا المصطلح.

وفي الظروف الحاليَّة، ينبغي تجاوز هذه الوضعيَّة. ويمكن لـ**«جبهة جمهوريَّة»**[٢] واسعة أن تجابه من يُزيّف العلمانيَّة، ويستخدمها كقناع لوصم فئات من المواطنين. ويُمكن لهذه الجبهة أن تضمّ طيفًا يذهب من الحزب الجديد المناهض للرأسماليَّة (NPA) إلى وسط اليمين الذي أزعجه **«النقاش - الانحدار»** الذي دعا إليه حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، ومن أقصى اليسار إلى اليمين الديغولي والمناهض لكراهيَّة الأجانب، على أن يكون اليسار رأس الحربة فيها. ولنفحص أوّلًا بعض الشروط الواجب توفّرها لكي تغدو مثل هذه الجبهة ديناميَّة، ثمَّ ما الذي يمكن أن تنجزه في حالة الفوز.

الشرط الأوّل: ربط المعركة بالنقاش

لعلَّ من العوامل التي قوّت الجمهوريَّة الفرنسيَّة ودعّمت ركائزها، بعد ضياع فرصتين سابقتين، هو التحالف المتوتّر الذي تم بين جوريس

(٢) عبارة **«الجبهة الجمهوريّة»** متداولة في السياسة الفرنسيّة: انبثقت الديمقراطيّة، تاريخيًّا، في فرنسا مع الجمهوريّة الثالثة. لكن الملكيّات الدستوريّة هي أيضًا ديمقراطيّة؛ بل هي أحيانًا أكثر تطوّرًا من فرنسا فيما يتعلّق بعلمانيّة الأخلاق. ومن الناحية المثاليّة، فإنّ عبارة **«الجبهة الديمقراطيّة»** هي أكثر ملاءمة من عبارة **«الجبهة الجمهوريّة»**.

والراديكاليّين، رغم ما كان بينهما من «**تعارضات إيديولوجيّة واختلافات فلسفيّة عميقة**». فقد كان الراديكاليّون أصحاب نزعة فردانيّة، ومدافعين عن المِلكيّة الخاصة، ومرجعيتهم الفلسفيّة هي الوضعانيّة... بينما كان جوريس يولي أهميّة كبيرة للعمل الجماعي، ويتمنى إقرار الملكيّة الجماعيّة لوسائل الإنتاج، ولم يكن يُخفي إحالاته إلى ماركس... ومع ذلك، ورغم الصعوبات، فإنّ «**الاختلافات لم تصل أبدًا حدّ القطيعة**»، إذ وُجدت دومًا وعلى العكس من ذلك، «**توافقات**» و«**معارك مشتركة**» مع احتفاظ كلّ طرف منهما «**بهاجس المطالبة بمراعاة ما يعتبره أمرًا يعود إليه**»[٣].

وفي عام ١٩٨٩م فوجئ اليسار نفسه بانقسامه العميق حول قضيّة الحجاب الأولى، ووجد مناضلون سبق أن خاضوا لعدّة سنوات معارك مشتركة، أنفسهم في معسكرين متعارضين، سرعان ما تحوّلا إلى إخوة أعداء يتبادلون الاتهامات والشتائم. وقد كان اليسار يُحسّ، وقد اعتبر العلمانيّة ملكيته الخاصّة، كما لو أنّه الوحيد فوق الحلبة، وأنّ اليمين لا يحوز، في أحسن الأحوال، سوى مقعد على هامشها. وكانت النتيجة أن أمسك اليمين المتصلّب وأقصى اليمين بالمعنى الاجتماعي المهيمن لمصطلح العلمانيّة. وهذا ما يجب أن يحثّ اليسار على تغيير موقفه من خلال الربط بين عنصرين متكاملين: فتح نقاش داخله يتوسّع ليشمل الجمهوريّين، من جهة، وخوض معركة ضدّ الإقصاء وكراهيّة الأجانب، حتّى وإن لبسا لبوس العلمانيّة.

ولا أدّعي أنّني خارج هذه الصراعات والجدالات؛ فمنذ سنين عديدة تعرضت، بسبب مواقفي، للشتم وكنت موضوع اتهامات مختلفة، ووُسمت بأنّني «**مناصر للعلمانيّة المفتوحة**»، وذلك رغم انتقادي لها[٤][٥]. وقد

---

(٣) J. - M. DUCOMTE et R. PECH, ***Jean Jaurès et les radicaux. Une dispute sans rupture***, Privat, Toulouse, 2011, p. 8.

(٤) J. BAUBÉROT, ***L'Intégrisme républicain contre la laïcité***, *op. cit.*, p. 268 *sq.*; J. BAUBÉROT, ***La Laïcité expliquée à M. Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours***, *op. cit.*, p. 232 *sq*.

(٥) إن الجدل الحاصل حول «**توصيف العلمانيّة**» هو في نظري جدل زائف: فالزعم على غرار هنري بينا آرويز (Henri Pena-Ruiz) في مقال له بجريدة ليبيراسيون (٢٣ ـ ٢٤ أفريل ٢٠١١م)، بأنّ إضافة نعت إلى العلمانيّة هو «**استنقاص من العلمانيّة**»، يدلّ على تشدّد علماني يريد منع أيّ تصوّر آخر للعلمانيّة غير تصوّره. والدستور ينعت الجمهوريّة بأربعة نعوت، فهي «**ديمقراطيّة**»، و«**علمانيّة**»، =

حاولت أن أظهر بمظهر المجادل للعلمانيّين المتشدّدين. فقد سعيتُ في كتابي **الأصوليَّة الجمهوريَّة ضدّ العلمانيَّة** (*l'intégrisme républicain contre la laïcité*)[٦]، إلى تفكيك خطاب نمطي «**دون استهداف أيّ شخص بعينه من خلال خطابه**» و«**خنق فرديّته بذلك**»؛ بل إنّي شدّدتُ فيه، على العكس، على أنّني آمل أن يكون أولئك الذين يحاولون احتكار صفة «**جمهوري**» لصالح خطابات منمّطة، أكثر تعقيدًا، وأن يعيشوا حياة أكثر ثراء من تلك الكلمات «**المكرورة التي قد تخرج من أفواههم، وأنهم يستطيعون حين يعيشون علاقة غراميَّة أن يتكلّموا فيها بصدق وبعبارات جميلة [...]؛ وأنهم يمكنهم إبداع خطابات شيّقة حول العديد من المواضيع**»؛ بل وأضفت بأنّني متيّقن بأنّه «**قد يحدث لهم، في بعض الأحيان، في ركام بياناتهم المثيرة للاشمئزاز**» أن «**يقولوا أشياء صائبة**».

ما كنتُ أتمنّاه هو أن أرى حوارًا حقيقيًّا بين مختلف التصوّرات حول العلمانيَّة، من دون أن يتخلّى أيُّ أحدٍ كان عن قناعاته الخاصّة. لكن الخطأ في اختيار الخصوم يصبّ في مصلحة الأعداء الحقيقيّين. وقد أجازف بإحباط البعض بالقول إنَّ أحكام قانون عام ٢٠٠٤م القاضية بمنع ارتداء «الرموز الظاهرة» في المدارس العموميَّة، هي في رأيي جزء من النقاش الداخلي الذي يجب أن يُثار داخل الجبهة الجمهوريَّة المنتظرة، وأن لا يكون اتّخاذ موقف مسبق منها شرطًا للانضمام إليها.

ولا يعني هذا أنّني غيّرت موقفي منذ أن امتنعت عن التصويت[٧] في لجنة ستازي؛ بل إنّني أعتقد، على العكس، بأنَّ نجاح هذا القانون الذي يثني عليه البعض، ليس سوى الجزء الطافي من جبل الجليد. لكن يجب

= و«**غير قابلة للتجزئة**»، و«**اجتماعيّة**»، وليس في ذلك أيّ استنقاص منها. ومع ذلك، فإنّه ينبغي فحص ما يمنحه كلّ نعت من هذه النعوت للعلمانيّة، وتقييم وجاهته.

(٦) J. BAUBÉROT, ***L'Intégrisme républicain contre la laïcité***, *op. cit.*, p. 24.

(٧) أذكر بأنّني صوّتُّ بصفتي عضوًا في لجنة ستازي (Stasi) على التقرير في مجمله، وتحفّظتُ على الاقتراح الذي يمنع ارتداء «**الملابس والرموز المعبّرة عن انتماء ديني أو سياسي**» (تحفّظ ثلاثة أعضاء في البداية على هذا الاقتراح، قبل تراجع اثنين منهم لاحقًا). وأحيل القارئ، فيما يتعلّق بموقفي داخل هذه اللجنة، وبوجهة نظري حول تأثيرات هذا القانون، إلى مقالي:
«L'acteur et le sociologue. La Commission Stasi» (*in* D. NAUDIER et M. SIMONET [dir.], ***Des sociologues sans qualités? Pratiques de recherches et engagements***, La Découverte, 2011, p. 101-116).

معرفة كيفيَّة مواجهة الوقائع السيِّئة: فالتركيز اليوم على هذا الموضوع سيكون أنجع وسيلة تُساهم في انتصار علمانيَّة حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة المصطبغ بنزعة لوبينيَّة؛ فالظروف الحاليَّة تتطلّب قيام تحالف واسع بين من عارضوا هذا القانون وبين من ينظرون إليه بوصفه تقييدًا ضروريًّا داخل المؤسّسة التربويَّة، لحريَّة ينبغي أن تظلّ القاعدة العامَّة[٨]. ومرّة أخرى، أُذكّر بأنَّ ذلك لا يفرض على أيِّ أحدٍ كان، أن يتخلّى عن قناعاته، وأنّ ما يجب أن نطالب به هو إمكانيَّة حوار حقيقي بين هذه الأطراف، لا يتمّ فيه، منذ بدايته، إفقار مفهومي العلمانيَّة والجمهوريَّة باستظهار إجباري لتعاليم مذهبيَّة تُعبّر عن أرثوذكسيَّة جمهوريَّة ضيِّقة.

الشرط الثاني: أولويَّة فضح الهيمنات القويَّة والدائمة

لا شكَّ في أنَّه يوجد على هامش المجتمع الفرنسي متطرّفون ينبغي محاربتهم (ويمكن أن يشكّلوا في مجتمعات أخرى عنصرًا أساسيًّا، لكن ينبغي أوّلًا أن نهتمّ بمشاكلنا نحن). والحالة هذه، ماذا عن قلب المجتمع نفسه، وعن بِنَاه المهيمنة؟ لقد انبنت ثقافة اليسار، تاريخيًّا، على هذا السؤال، بما في ذلك نزعته المناهضة للكهنوت في القرن التاسع عشر: حيث كانت الكثلكة حينها جزءًا من البنى العموديَّة المهيمنة. لكن أغلبيَّة الاشتراكيّين، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، دعوا إلى علمانيَّة أكثر مرونة مقارنة مع آخرين (أقلّ يساريَّة)، وعيًا منهم بأنَّ إعطاء الأولويَّة المطلقة لمصارعة الكهنوت يُضعف المعركة ضدّ البنى الاجتماعيَّة الظالمة. وفي الأخير، أصبحت النزعة المناهضة للكهنوت جدّ ملتبسة؛ لأنها تخدم هي أيضًا تقوية الهيمنة الطبقيَّة والتأجيل المتعمّد للإصلاحات الهيكليَّة (خاصة تلك المتعلّقة بالضريبة على الدخل أو معاشات العمّال).

ولا يزال طمس المشاكل الحقيقيَّة قائمًا إلى يومنا هذا. ففيما وراء أهازيج «العلمانيَّة الجديدة»، يتمّ أحيانًا تمجيد العلمانيَّة والجمهوريَّة بطريقة مغالية تكاد تكشف زيفها؛ فهما يُستخدمان كقناعين لإخفاء تنازلات، ويتمّ

---

(٨) وهذا في ذهن اللجنة ذاتها التي اقترحت هذا الإجراء حين أشارت في الصفحة ١٢٨ من تقريرها إلى أنّ الأمر يتعلّق بـ«**فتيات قاصرات**»، وأنّها ترى أنّ «**النظام العامّ**» في المدرسة كان في خطر.

مهاجمة الهامش بقدر ما يتمّ السكوت عن النواة المركزيَّة. والعنوان الكامل لكتاب رفاييلي سيموني يحمل دلالة مهمَّة حول ما نحن بصدده: **الوحش الوديع. هل ينعطف الغرب يمينًا؟** (*Le monstre doux. L'occident vire-t-il à droite?*). فمؤلّفه يدعونا، وهو يطوّر مجموعةً من الدراسات المتخصّصة ويوظّفها، إلى ضرورة الوعي بالمرحلة، وأنّ اليمين المتصلّب وأقصى اليمين يتقدّمان، وأنّ يمينًا جديدًا أضحى «شاملًا ومعولمًا»، بينما يتقهقر اليسار «**وتتضاءل حيويّته قبل أن يمحّي**»؛ لأنَّه لم يدرك التحوُّل الذي طرأ على الهيمنات، ولأنَّه لا يخوض المعارك الكبرى التي ينبغي أن تكون معاركه الحقيقيَّة.

لا شكّ في أنَّه ما تزال توجد تراتبات عموديَّة، وهيمنات مرتبطة بتقاليد ومؤسّسات وزعماء كاريزميّين. لكن هذه الهيمنات تجد نفسها محكومة، بصفة متزايدة، بهيمنة من نمط جديد (على الأقلّ في مظهرها الشمولي) هي ما تسمّيه دنيا بوزار هيمنة «**المحاكاة الاجتماعيَّة**»[٩]. فقد رأت دنيا بوزار في هذه الهيمنة المحاكاتيَّة خاصيَّة للتطرّف الإسلاموي[١٠]. لكن، إذا كانت المحاكاة الأولى قد تشكّلت تحديدًا بين الرأسماليَّة الفائقة للمجتمع المُعولم وبين الأصوليّات[١١]، فَمَن سيقوم، بعد انهيار المعسكر الشيوعي، بقيادة الاحتجاجات الأكثر جذريَّة في الظاهر ضدّ هذا المجتمع[١٢]؟

إنّهما عالمان يتشابهان على مستوى الشكل، ويتعارضان على مستوى المضمون. إنهما يسعيان إلى جعل الأفراد يقبلون بالأمر الواقع ويسلّمون به

---

(٩) R. SIMONE, ***Le Monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite?***, *op. cit.*

(١٠) D. BOUZAR, ***L'Intégrisme, l'islam et nous: on a tout faux***, Plon, Paris, 2007.

(١١) لنستخدم هذا المصطلح (الأصوليّات) بحذر؛ لأنّ استخدامه، مثلما هو الأمر بالنسبة إلى كلمات فضفاضة أخرى، يخلق نوعًا من التواطؤ يسمح بتفادي التحليل والتوضيح. وقد حاولت في أحد كتبي (**الأصوليّة الجمهوريّة ضدّ العلمانيّة**، ٢٠٠٦م) تحديد هذه الكلمة من خلال نمط مثالي للأصوليّة، كما يلي: تحيل إلى كلّ خطاب أو قضيّة تمّ إضفاء طابع مطلق عليه وفصل تداخله مع بقيّة مظاهر الواقع الاجتماعي، وإضفاء طابع موغل في المثاليّة على أنصار هذه القضيّة ومعركتهم وأهدافهم، وشيطنة جميع المواقف المخالفة، بحيث يستحيل أيّ توافق معها. وأنصار العلمانيّة ليسوا بمنأى عن هذا الانحراف. انظر:

L'intégrisme républicain contre la laïcité, L'Aube, 2006, p.23.

(١٢) I. BURUMA et A. MARGALIT, ***Occidentalism. The West in the Eyes of the Enemies***, Penguin Book, Harmondsworth, 2004.

دون أيّة محاولة للفهم أو المساءلة والنقد. فنحن من جهة أولى أمام محاكاة إجباريّة للتسلية السطحيّة والخفيفة يجد فيها كلّ فرد نفسه في شراك العلامات التجاريّة وأنظمة الخدمات والشركات المتعدّدة الجنسيّات العاملة والمؤثّرة في كلّ بقاع العالم، وهذا ما يعني: القضاء على المعنى نتيجة استشراء نوع من «**هشاشة العظام الأنطولوجيّة**»(١٣). أو إنّنا من جهة أخرى، إزاء محاكاة إجباريّة أخلاقيّة ودينيّة، تفرض على الجميع معنى واحدًا، جامدًا وثابتًا، وأخلاقًا كلّيانيّة، وسلوكًا مُقوْلبًا.

إنّ الإخوة الأعداء يتشابهون: فحين تنشغل شخصيّة سياسيّة بمعرفة ما إذا كان مواطنوها يُقبّلون أشخاصًا من الجنس المقابل على خدودهم(١٤)، ألا نقرب بذلك بعض الشيء من شرطة الأخلاق على الشاكلة الإيرانيّة؟ ألا ينبغي اعتبار النقاش حول النقاب نموذجًا لهذه المحاكاة المتقاطعة: من جهة أولى، أشخاص يعيشون داخل باراديغم «**آلة التصوير الانتشاريّة**»، «**وسَوْرة الفُرجة، ومضاعفة عدد الشاشات، والتمديد الهائل للرؤية**»، والوقائع التي تُنتج «**بغرض عرضها فحسب**»(١٥)؛ ومن الجهة الأخرى، المعارضة الجذريّة الواضحة لهذا الباراديغم: «**أنتم تُظهرون كلّ شيء؛ إذن أنا بنِقابي أو بُرقعي أُخفي كلّ شيء!**». لكن هؤلاء النسوة يقلنَ أيضًا: «**إنّنا نرى من حيث لا ترونّنا**»، وهذا أمر مميّز لبعض الممارسات على الإنترنت.

إنّ نقد المجتمع الشامل هو أولويّة ضروريّة حتى لا يتمّ اختزال معارضة الحركات المتطرّفة في السخط الأخلاقي على المُترفين الراضين عن أنفسهم والخاضعين عن طيب خاطر، لنظام التسويق والفرجة الإعلاميّة وسلطانهما، والراغبين في فرضه على الجميع. وبالتالي، فلا ينبغي للجبهة الجمهوريّة المرتقبة أن تنساق وراء التشدّق بـ«**قيم الجمهوريّة**» كستار يحجب هيمنة القيم التجاريّة التي تُخضع قيم المعنى والاستخدام لقوانين فظّة لا رحمة فيها. فحين يبدو الهامش الاجتماعي عنيفًا في ردود فعله، فإنّ ذلك يتمّ في أغلب الأحوال، في إطار تفاعله مع هذه الهيمنة الكليانيّة. ولذلك، يجب على هذه

---

(١٣) R. SIMONE, *Le Monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite?*, *op. cit.*,p. 137 *sq.*

(١٤) انظر: ص٩٢ من هذا الكتاب.

(١٥) المصدر السابق نفسه.

الجبهة أن تأخذ هذه المسألة بعين الاعتبار وتمسك، بطريقة صارمة وثابتة، بطرفي السلسلة.

الشرط الثالث: عدم الخلط بين العلمانيّة والدنيوة

تزدهر «العلمانيّة الجديدة» اليوم بفضل الخلط بين مفهومي العلمانيّة والدنيوة. ومارين لوبين واليمين المتصلّب يلعبان على هذا الخلط، بوضعهما الكثلكة مكوّنًا للهويّة الفرنسيّة، الشيء الذي يسمح لهما باستبعاد هذه الديانة ممّا يُطالَب به اليهود والمسلمون، تحت غطاء العلمانيّة، من انخراط في الدنيوة. لكن بعض من اعتبروا منذ مدة طويلة أنهم من «اليسار» ويدافعون عن علمانيّة تظنّ نفسها صارمة، ساروا هم أيضًا في هذا الاتجاه. وهكذا نجد أن ماكس غالو (Max Gallo) مثلًا يُضاعف من «**الإحالة إلى الجمهوريّة؛ إحالة متمركزة أكثر فأكثر على الهويّة الوطنيّة والكاثوليكيّة لفرنسا**»[١٦]. ولعلّ أحد الأسباب الرئيسة للتوتّر الحالي، يكمن في أنّ ثقافة الجماهير ذاتها، تنشر الخلط الضمني بين العلمانيّة والدنيوة.

ويمكن أن نوضّح الاختلاف بين هذين المفهومين بالرجوع، باختصار شديد، إلى المعنيين المتباينين لعبارة «**الدين مسألة خاصّة**». فالعلمانيّة في معنى أوّل يُقصد بها أنّ الدين ليس شأن الدولة، ولا مؤسّسة عموميّة أو سلطة يمكنها أن تقمع أو تعاقب، ولكلّ واحد أن يختار بنفسه ويرتبط بدين أو عقيدة كما يشاء. فالعلمانيّة هي الضامن للاختيار الإرادي والحرّ.

أمّا التأكيد بالمقابل، على أنّ الدين لا يمكن أن يُعاش إلّا داخل الدائرة الخاصّة بمعنى «**الدائرة الحميمة**»، ورفض حقّ الفرد في إظهار معتقده الديني في الفضاء العامّ، وإرادة تحييد هذا الفضاء وإخلائه من كلّ تعبيرة دينيّة، فهو خلط بين العلمانيّة والدنيوة: فالمرء دنيوي بمدى قربه أو بعده عن الدين، أو بقدر «**أخذه بالدين أو تركه**» حسب العبارة الشعبيّة. إنّ العلمانيّة تدخل في مجال السياسة، وحتى عندما يكون للثقافة مكان فيها، فإنّ الأمر يتعلّق بثقافة سياسيّة. أمّا الدنيوة، فتدخل في المجال الاجتماعي الثقافي،

(١٦) S. AUDIER, «Postface», *in* M. VIROLI, ***Républicanisme***, *op. cit.*, p. 127.

وهي مرتبطة بدِيناميَّة اجتماعيَّة[17].

تسمح العلمانيَّة بحريَّة الاختيار، وتسمح بالتالي بإمكانيَّة أن يكون للمرء علاقات متنوعّة مع الدنيوة نتيجة اختياره. فالعلمانيَّة لا تفرض شيئًا فيما يتعلّق بالدين، طالما مورس بطريقة هادئة وفي كنف احترام حقوق الغير: فإن هي تدخّلت أو فرضت شيئًا في هذا المجال، فإنّها تكون بذلك قد خرقت مبادئها المتمثّلة في مبدأ الفصل بين الدولة والكنائس، ومبدأ حياد الدولة الذي يمنحها صفة الحكم النزيه، ومبدأي حريَّة الضمير والمساواة بين المواطنين.

وكثيرًا ما توجد سيرورة دنيوة داخل الأديان؛ بل إنَّ الأديان ذاتها تجد نفسها في جدليَّة مزدوجة من الاقتراب والابتعاد مع ما تعتبره تعاليم إلٰهيَّة أو ما أرسته من عقائد. وهذه الجدليَّة هي ما لا يأخذه، في أغلب الأحيان، اللاأدريون والملحدون بعين الاعتبار. ولعلّه أمر مفارق لكنّه منطقي، أنَّ إرادة الشهادة العلنيَّة والبرهنة على صدق المعتقد؛ بل والتبشير، يمكن أن يساهما في هذه السيرورة.

وهكذا جعلت حركات العمل الكاثوليكي، التي تطوّرت بعد عام ١٩٠٥م في إطار مناخ الحريَّة العلمانيَّة، شعارها: «**لنجعل إخوتنا مسيحيّين من جديد**». وهي حركات تنتمي إلى ما يسمّيه المؤرّخون «**الكاثوليكيَّة المتصلّبة**». غير أن احتكاكها بأوساط ذات توجه دنيوي، ومساهمتها في العمل الاجتماعي الميداني - بغرض اكتساحه واستتباعه من جديد - ساهما في تطويرها[18] بشكل جعلها تغدو في آخر المطاف جزءًا من الحركة التي قادت إلى إحداث دنيوة داخل المجمع المسكوني الثاني للكنيسة الكاثوليكيَّة[19].

واليوم، نجد المنظمات الخيريَّة الإسلاميَّة غير الحكوميَّة، وبشكل من الأشكال، في وضعيَّة مشابهة من حيث النقاشات والتوترات التي تتمّ

(١٧) إنني هنا، بطبيعة الحال، ألخص مشكلًا شديد التعقيد هو موضوع نقاشات بين علماء الاجتماع منذ خمسين عامًا، وأفضّل هنا البعد الفردي للدنيوة: فهو الذي يتمّ خلطه بالعلمانيّة. للاطلاع على مقاربة وافية وإشكاليّة لهذه المسألة، انظر كتابي سالف الذكر: **علمانيّات بلا حدود**.

(١٨) D. HERVIEU-LÉGER, ***Catholicisme, la fin d'un monde***, Bayard, Montrouge, 2003.

(١٩) J. BAUBÉROT et M.MILOT, ***Laïcités sans frontières***, *op. cit.*

داخلها. وإنّنا لن نفهم (من بين أشياء أخرى) الثورة المصريَّة والإطاحة بالرئيس حسني مبارك، ما لم نأخذ بعين الاعتبار هذه المعطيات، ونظرنا إلى ما يسمّى بالحركة «الإسلاميَّة» على أنها تشكّل كتلة واحدة. فخلال ثورات ربيع ٢٠١١م، حصل «**تفاعل تعدّدي [مع قطاعات أخرى من المجتمع] أجبر الإسلاميّين على قبول تنوّعهم الخاصّ**»[٢٠]. وبصفة عامَّة، فإن سيرورة شاملة للدنيوة تعتمل الآن في بلدان شمال إفريقيا والشرق الأوسط[٢١]. وقد يحدث على المدى المتوسّط أو البعيد أن تكذّب تقلّبات الأحداث هذه السيرورة، غير أنه لا ينبغي أن ننخدع: ذلك أن الاقتصار على مراعاة اللحظة الحاضرة، والرؤية العاجزة عن فهم ما وراء الآني، والزمنيَّة التاريخيَّة، هو أحد أسباب البلاهة الاجتماعيَّة. وعلى العلماني أن يكون قادرًا على اجتراح رؤية أخرى، وهو ما يتطلّب حدًّا أدنى من الهدوء.

ولئن كان لكلّ شخص حريَّة النضال من أجل دنيوة الدين، أو محاربة الدين وتمظهراته، فإنّه لا ينبغي وضع قوّة الدولة في خدمة هذه المعركة! وهذا ما عبّرت عنه الفدراليَّة الوطنيَّة للفكر الحرّ أمام اللجنة البرلمانيَّة[٢٢]: فقد ارتأت أن ارتداء البرقع، أو النقاب، أو وشاح الكاهن (soutane)، أو لباس الصوف الخاصّ بالرهبان (robe de bure)، أو قبّعة الراهبات (cornette)، أو قبّعة الإستريميل (*schtreimel*) والسبوديك (*spodik*) عند اليهود، أو القفطان، هي «**رموز اضطهاد**»؛ لكن الفدراليَّة أضافت بأن «**الديكتاتوريّين يسعون دائمًا إلى فرض أشكال معيّنة من اللباس**»، وعارضت منع ارتداء هذه الملابس في الشوارع.

إن محاولة فرض الدنيوة بطريقة سلطويَّة، تحت غطاء العلمانيَّة، تتّصف بالقوّة، ذلك أنَّ الدنيوة، في الغرب على الأقلّ، تبدو وكأنّها فقدت جاذبيّتها جزئيًّا. وفي الواقع، فقد ترافق نموُّها تاريخيًّا مع إيديولوجيًّا تمجّد «التقدّم» الذي كان يُقصد به أساسًا التغيّرات الاجتماعيَّة الناتجة عن التجديد

---

(٢٠) J.-P. FILIU, ***La Révolution arabe. Dix le5ons sur le soulèvement démocratique***, Fayard, Paris, 2011, p. 155.

(٢١) Y. COURBAGE et É. TODD, ***Le Rendez-vous des civilisations***, Le Seuil, Paris, 2007.

(٢٢) MISSION D'INFORMATION PARLEMENTAIRE, ***Voile intégral. Le refus de la*** République, *op. cit.*, p. 343.

التكنولوجي وتطوّر الإنتاج. لكن تزايد التفاوت بين النّاس والتهديدات البيئيَّة الناجمة عن هذا التقدّم، تدفع اليوم إلى نقد هذا الموقف: فما كلّ تقدّم تقني ينبغي الأخذ به. وقد يدعو البعض (أحيانًا بطريقة مبالغة) إلى اعتماد «**مبدأ الحيطة**» إزاءه، غير أنه يجب علينا بالخصوص تعلّم كيف نميّز بين السلبي والإيجابي فيه.

وفي هذه الظروف(٢٣)، حدث نوع من التجديد في العقائد. وقد وُصف ذلك، عن خطأ كما نرى، بأنّه «**عودة الديني**». والحقّ أنَّ الأمر يتعلّق بوضعيَّة جديدة، تفردنت فيها المعتقدات وتشخصنت، بشكل كبير، نتيجة الدنيوة. فقد أصبحت المعتقدات مُتشظّية وغير ثابتة، ودينيَّة في جزء منها وغير دينيَّة في جزء آخر. وطالما أنَّها لا تُخلّ بالنّظام العامّ الديمقراطي، فإنَّ إرادة التحكّم فيها سياسيًّا بواسطة العلمانيَّة، هي معركة (خاسرة مسبقًا) لا تسمح بأيّ تفكير. والسؤال الأساسي بهذا الصدد هو: في ظل هذا السياق الثقافي الجديد، هل ما زال السياسي قادرًا على أن يتيح للمواطنين استشراف المستقبل؟ هل هو قادر على اقتراح تطلعات معقولة؟ لا ينبغي أن نخفي غياب إصرارنا وضعف تفكيرنا بواسطة خطابات شجب كسولة وتدابير عديمة الجدوى.

سياسة تعيد تأسيس العلمانيَّة(٢٤): قوانين من أجل حرّيات علمانيَّة...

تتلاءم روح هذه السياسة المقترحة مع ما أشرنا إليه سابقًا. إذ ينبغي أوّلًا إعادة تركيز العلمانيَّة في الدولة، والحرص ثانيًا على أن يخضع تدبير مختلف الديانات والمعتقدات للقواعد نفسها، وثالثًا، إعطاء العلمانيَّة معناها الحقيقي: لا سلطة رسميَّة دينيَّة أو عقائديَّة؛ بل ازدهار الحرّيات العلمانيَّة لجميع المواطنين. وأخيرًا، التوجّه نحو الموازنة بين غايات العلمانيَّة (حريَّة

---

(٢٣) J. BAUBÉROT et M.MILOT, *Laïcités sans frontières*, *op. cit.*, p. 236-252.

(٢٤) لا أنكر أنّ مختلف فصائل اليسار قد قدّمت في السنوات الأخيرة اقتراحات حول العلمانيّة (واقتراحات قوانين في بعض الأحيان)، يمكن لبعضها أن يتقاطع جزئيًّا مع الاقتراحات الواردة في هذا الفصل، وهي مساهمة منّي في بلورة النقاش. وهذه الاقتراحات متوفرة على موقع رابطة التعليم:

www.laicite-laligue.org

الضمير والمساواة في الحقوق) ووسائلها (الفصل بين الدولة والدين وحياد الدولة)، والربط المتين بين الوسائل والغايات.

وستكون الحزمة الأولى من التدابير التي ينبغي اتخاذها، هي أن نضع في قلب العلمانيَّة «**حرّيات علمانيَّة**»[٢٥] جديدة، مرتبطة بفصل القانون المدني عن أيّ معايير دينيَّة أو أخلاقيَّة خاصّة. وقد كان هذا النوع من الحرّيات جزءًا من العلمانيَّة التاريخيَّة، كما يشهد على ذلك، إقرار القانون الذي يسمح بالطلاق في عام ١٨٨٤م. لكن هذه الحرّيات تمّت تصفيتها من قبل مناصري «العلمانيَّة الجديدة». ولعلّ أهم عناصر هذه الحرّيات الجديدة اليوم، هي إمكانيَّة الزواج بين شخصين من الجنس نفسه، والسماح بالقيام بأبحاث في مجال الخلايا الجذعيَّة، وفي مجال أخلاقيّات علم الأحياء بصفة عامَّة، وحقّ المرء في الموت بطريقة تحفظ كرامته عن طريق إمكانيَّة اختيار القتل الرحيم.

ولا شكّ في أنَّ هذه القوانين ستُرغم بعض الديانات على القبول بالحرّيات الجديدة التي قد تصدمها. لكن العلمانيَّة لن تفرض نفسها على الديانات إلَّا على أساس الحريَّة، لا عن طريق قمع بعضها أو جميعها. فالعلمانيَّة تعني: أنَّه لا وجود لنظام رمزي خالد ومقدّس، وأن على كلّ حقبة بناء رؤيتها الخاصّة لهذا النظام ولحدوده.

هكذا يمكن أن نقول بأن جمعيَّة الدفاع عن حقّ الموت بكرامة (ADMD)، التي تأسّست في عام ١٩٨٠م[٢٦]، تخوض معركة جديدة من أجل حريَّة الضمير. وما أشبه هذه المعركة بتلك التي طالبت بحقّ المرء في الموت دون أن يدفن بطريقة دينيَّة، والتي شكّلت إحدى المعارك العلمانيَّة الكبرى في القرن التاسع عشر.

ورئيس **جمعيَّة الدفاع عن حقّ الموت بكرامة**، جون لوك روميرو (Jean-Luc Romero)، يحترم أولئك الذين يرون أن «**الاحتضار المصحوب بالألم**»

---

(٢٥) إحالة على شبكة Libertades Laicas (الحرّيات العلمانيّة)، الموقع الأمريكي اللاتيني المهمّ الذي أسّسه عالم الاجتماع الميكسيكي روبيرتو بلانكارت (Roberto Blancarte):
<www.libertadeslaicas.org.mx>

(٢٦) توجد جمعيّة مشابهة لهذه في بريطانيا العظمى منذ... ١٩٣٥م!

هو جزء من «**قدرهم**»[٢٧]، ويتمنّى سنّ قانون متعلّق بـ«**شرط استنكاف الضمير**» بالنسبة إلى العاملين في مجال الرعاية الطبيَّة الذين تتعارض قناعاتهم مع كلّ أشكال القتل الرحيم، ولو تمّ بطريقة غير مباشرة، شبيه بما تضمّنه قانون سيمون فايل (Simone Veil) حول الإجهاض. وهو يفضح وجود هيمنة طبيَّة دينيَّة مفروضة سياسيًّا. لذا، فإنّ النزعة المناهضة للكهنوت إن كانت لا تريد أن تضعف، فعليها ألّا تظلّ منحصرة في محاربة الهيمنات الدينيَّة فحسب[٢٨]! فالعلمانيَّة ليست فحسب خروجًا من هيمنة الدين؛ بل هي أيضًا رفض لتحويل القداسة إلى مؤسّسات أخرى[٢٩]. ينبغي الخروج من السلطة التعسفيَّة لِـ«**تديّن طبّي**» للذهاب «**نحو طبّ علماني**»[٣٠].

كما توجد مبادرة أخرى ينبغي الأخذ بها، وهي نقل مكتب الشعائر الدينيَّة من وزارة الداخليَّة إلى وزارة العدل. وهذا لا يعني أبدًا أنّ هذا المكتب قد أضحى دون أهميَّة؛ بل على العكس من ذلك، فقد مَثَّل، في كثير من الأحيان، صوتًا متعقّلًا في وجه بعض البرلمانيّين المتهيّجين. لكن كلود غيان قد بيّن بما لا يدعو للشكّ مساوئ ربط «**الشؤون الدينيَّة**» بوزارة الداخليَّة. أضف إلى ذلك، أنّه من غير الملائم هيكليًّا، أن يُلحق مكتب الشعائر الدينيَّة، وقد كان من المقرّر في البداية أن يُلغى إثر قانون ١٩٠٥م، بوزارة تتمثّل مسؤوليّتها الأولى في السهر على أمن الفرنسيّين. فمثل هذا الإلحاق ينمّ عن ميل إلى تكريس نظرة أمنيَّة للدّين، ومن المنطقي أن يُصبح هذا المكتب، الذي عليه أن يتحوّل إلى «**مكتب العلمانيَّة**»، تابعًا لوزارة العدل. وبما أنّها نتاج للسياسة، فإنّ على العلمانيَّة أن تمارَس بواسطة جهاز قضائي، وهذه هي الأرضيَّة التي يتعيّن أن يتجلّى فيها حياد الدولة التحكيمي في المقام الأوّل.

---

(٢٧) J.-L. ROMERO, ***Les Voleurs de liberté. Une loi de liberté sur la fin de vie pour tous les Français***, Florent Massot, Paris, 2009.

(٢٨) يلاحظ جون لوك روميرو (Jean-Luc Romero) عن حقّ في كتابه **لصوص الحرّية**، أنّ «**الأطبّاء النوّاب في الجمعيّة العموميّة ـ بمختلف مشاربهم! ـ يصادرون كلّ النقاشات حول الصحّة، كما لو أنّ على المرء أن يكون طبيبًا لكي يتحدّث عن الصحّة**». انظر:

Jean-Luc Romero, ***Les Voleurs de liberté,*** Florent Massot, 2009, p. 159.

(٢٩) J. BAUBÉROT et R. LIOGIER, ***Sacrée Médecine. Histoire et devenir d'un sanctuaire de la raison***, *op. cit.*

(٣٠) J.-P. THOMAS, ***La Plume et le scalpel. La médecine au prisme de la littérature***, PUF, Paris, 2008, p. 243.

... وتدابير من أجل المساواة

ويوجد تدبير آخر تكميلي، وهو إعفاء المجلس الأعلى للإدماج من مسؤوليَّة تقديم اقتراحات حول موضوع العلمانيَّة. وقد سبق أن رأينا العرض التاريخي الكارثي الذي صاغه في عام ٢٠٠٧ حول العلمانيَّة، وهو الجُرم الذي كرّره، جزئيًّا، في العام ٢٠١٠م[٣١]. فمن أجل اقتراح فرض قيود على حريَّة التعبير الديني في الفضاء العامّ (وقد سمّاه فضاءً مدنيًّا)، ادّعت إدارته أنَّ المسألة لم يتطرّق إليها قانون ١٩٠٥م[٣٢]. وهذا مثال نموذجي عن العديد من الإحالات التي تتم اليوم إلى قانون ١٩٠٥م، والحال أنَّها تجهل ماذا كان هذا القانون حقًّا.

فقد تناولت بعض النقاشات التي جرت حينها «**الاحتفالات والمواكب، والمظاهر الأخرى الخارجيَّة للشعائر في الطريق العامّ**». ففي البداية، لم يكن الأمر يستهدف المظاهر الدينيَّة بقدر ما يستهدف المظاهر السياسيَّة. وقد اقترح أحد النوّاب تعديل النصّ لأنّه يرى أنَّ «**احترام حريَّة الضمير يقود إلى الاحترام المتبادل بين المعتقدات، وليس إلى منع المظاهر الخارجيَّة للشعائر**»، وهو تعديل قال عنه وزير الشعائر: إنّه يتجاوز إمكانيَّة التظاهرات الدينيَّة في ظلّ نظام معاهدة الديانات المعترف بها (concordat). وقد تمَّ تبنّيه بأغلبيَّة ٢٨٤ صوتًا ضدّ ٢٥٥ صوتًا. ومقابل ذلك، رفض النواب التعديل الذي يدعو إلى منع ارتداء الكاهن للوشاح في الفضاء العامّ، بـ٣٩١ صوتًا ضدّ ١٨٤ صوتًا. وكان هذا اللباس يُنظر إليه كتعبير سياسي أكثر ممّا هو ديني؛ كعلامة خضوع، وكمشهد جليّ للتبشير، وكرداء يتمنّى العديد من الكهنة «**التحرّر منه**»[٣٣].

وتدلّ كثرة أخطائه التاريخيَّة الموجّهة وميله إلى الهيمنة، أنَّ المجلس الأعلى للإدماج غير كفء أو أنَّ البُعْد الإيديولوجي يطغى عليه، ممّا ينزع عنه رداء النزاهة. وبصفة أساسيَّة، فإنَّ فكرة إسناد مهمَّة تقديم اقتراحات

---

(٣١) انظر:
«Avis relatif à l'expression des religions dans les espaces publics», <www.hci.gouv.fr>,31 août 2010.

(٣٢) *Le Figaro*, mars 2010.

(٣٣) انظر: الملحق رقم ٣.

حول العلمانيَّة لهذا المجلس، أمر لا يمكن التسليم به إلَّا بمنظور «العلمانيَّة الجديدة»؛ أي: العلمانيَّة التي تُطبَّق أساسًا على المهاجرين وأبنائهم. وهذا في أساسه منطق تمييزي، وهو يُبيِّن حين يغدو أمرًا مقبولًا ضمنيًّا، إلى أيّ حدّ أصبحت العدوى مستشرية. وبالتالي فإنّه لا يكفي أن نثور عندما تدّعي مارين لوبين أنها بطلة العلمانيَّة، فمثل هذا التزييف ليس سوى حصاد ما زرعنا.

وسيمارس مكتب شؤون الشعائر مسؤوليّاته حين يتحوّل إلى مكتب للعلمانيَّة، لكن لا بدّ في مرحلة أولى من تصفية الإرث السلبي للعلمانيَّة المصطبغة باللوبينيَّة. وقد سبق للجنة ستازي أن بيّنت أنَّ العلمانيَّة لا تكون مشروعة إلَّا «**إذا كانت السلطات العموميَّة والمجتمع بأكمله يحاربان الممارسات التمييزيَّة ويقودان سياسة لصالح تكافؤ الفرص**»(٣٤)، واقترحت عشرة تدابير لِـ«**القضاء على الممارسات العموميَّة التمييزيَّة**»(٣٥). وهو ما لم يُنفَّذ أبدًا، وينبغي الآن إحياؤه من خلال تعاون مكتب العلمانيَّة مع اللجنة الاستشاريَّة لحقوق الإنسان والهيئة العليا المناهضة للتمييز والمدافعة عن المساواة (HALDE) التي يتعيّن على الجبهة الجمهوريَّة المأمولة أن تعيد بعثها وتزويدها بالوسائل اللازمة.

وأخيرًا، لا يمكن أن نصمت عن الخروقات التي تتعرّض إليها العلمانيَّة بمقاطعة الألزاس موزيل. غير أنَّ الأمر لا يتعلّق هنا بتطبيع مناطق الشرق الثلاث [مع العلمانيَّة] بين عشيَّة وضحاها، بطريقة سلطويَّة؛ بل ينبغي القيام بذلك تدريجيًّا وبتوافق مع الأهالي حسب جدول زمني يمكن أن ينتهي في عام ٢٠١٩م الذي سيُحتفل فيه بالذكرى المئويَّة لِـ«**استرجاع**» فرنسا «**للمقاطعات المفقودة**» عام ١٨٧١م. ويمكن أن نتصوّر بعض الحلول لهذه المشكلة؛ ففي هذه المناطق تعطى حاليًّا دروس مذهبيَّة دينيَّة في المدرسة العموميَّة. وأنا من أنصار حذف هذه الدروس، لكن لا شيء يمنع أن نستبدل بها مادّةً أخرى. وقد وُجد منذ عدّة سنوات نقاش حول تدريس «**الظاهرة الدينيَّة**» في المدرسة العلمانيَّة، لكنّني أرى بالأحرى، أن يتمّ تدريس الأنساق

---

(٣٤) COMMISSION STASI, *Laïcité et République*, *op. cit.*, p. 111, 115 *sq.*

(٣٥) المصدر السابق نفسه، ص١٤٧ وما بعدها.

الرمزيَّة، الدينيَّة وغير الدينيَّة، وتحليل الكيفيَّة التي يُعْطِي بها الناس معنى لحياتهم. ذلك أنَّ الجهل بهذا الميدان مثل الجهل بميادين أخرى، يُولد عدم الفهم وعدم التسامح كما غياب الروح النقديَّة.

علمانيَّة مرنة قائمة على المساواة لجميع العائلات الفكريَّة

لا مندوحة، في سبيل ازدهار المساواة الحقيقيَّة، من محاربة أشكال التمييز المباشر وغير المباشر. وهذا أمر يتطلّب نقاشًا جادًّا حول «**التوافقات المعقولة**» التي تَنَكَّر لها حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة في مقدّمة اقتراحاته الستّة والعشرين. ولقد أكسبت الهيمنة الحاليَّة لـ«العلمانيَّة الجديدة» معنى تحقيريًّا لعبارة «**التوافق المعقول**» ذاتها، إذ ينظر إليها باعتبارها إطارًا تزدهر فيه الطائفيَّة والتعدديَّة الثقافيَّة، مع خلط بنوع من الخفّة بين الأمرين.

وإذا ما كان التعدّد الثقافي الليبرالي(٣٦) في كندا يسير على ما يرام، ويشجّع في آخر المطاف على الاندماج، فهذا لا يعني بالضرورة، أنَّ على فرنسا محاكاة الإطار القانوني الكندي(٣٧)؛ بل العمل على الانخراط في مسار العلمانيَّة الفرنسيَّة التاريخيَّة التي عرفت كيف تلطّف متطلّبات حياد الدولة «**بواسطة (التوافقات المعقولة) التي سمحت لكلّ واحد بممارسة حرّيته الدينيَّة**»، كما جاء في تقرير لجنة ستازي(٣٨).

وسأقدّم مثالًا واحدًا على هذه المسألة: مع بداية العام الدراسي الذي تلى صدور قانون علمنة المدارس العموميَّة، أزيلت جميع الصلبان بسرعة من

---

(٣٦) هذا التعدّد الثقافي الليبرالي هو خاصّية كنديّة: ذلك أنّ كندا تربط بين الليبراليّة السياسيّة والتعدّد الثقافي. انظر حول هذه المسألة: كتاب ويل كيمليكا (Will Kymlicka):

Will Kymlicka, ***La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités***, Boréal, La Découverte, 2001.

وانظر أيضًا: البحث الذي أنجزته حول الكيبيك:

Une laïcité interculturelle. Le Québec avenir de la France?, L'Aube, 2008.

(٣٧) على عكس الاعتقاد الشائع في فرنسا، فإنّ المظهر «**المعقول**» للتوافق المعقول يحدّ في الواقع من هذا الأخير: إذ لا يمكن أن يُخضع الهيئة التي تقوم به لإكراه مغالٍ، ولا يمكنه وضع غايات الدولة أو النظام العامّ موضع سؤال ولا يمكنه أن يضادّ الحقوق والحرّيات المضمونة بواسطة الميثاق الكندي لعام ١٩٨٢م. أضف إلى ذلك أنّ هذا التوافق يُمنح دومًا لفرد ولا يُمنح مطلقًا لجماعة أو مجتمع محلي.

(٣٨) المصدر السابق نفسه، ص٥٤.

قاعات الدرس. غير أن المذكرة الوزاريَّة التي صدرت بتاريخ ٢ نوفمبر ١٨٨٢م استنكرت هذه المبادرة: إذ ورد فيها أنه ينبغي إزالة الصليب باحترام متى وُجد إجماع على ذلك، أو انتظار الوقت «**الذي لا يمكن تحديده [حين] يقتنع كلّ ذوي الإيمان الصادق [...] بأنَّ مكان الصليب هو الكنيسة**». وقد برّرت المذكّرة هذا الابتعاد عن مبدأ الحياد بالقول: «**إنَّ قانون العلمانيَّة ليس قانون معركة [...]؛ بل هو أحد القوانين الأساسيَّة المرصودة لكي تعيش في البلد، وتندمج مع عاداته، وتكون جزءًا من تراثه**». وأضافت بأنه يجب على هذا القانون تفادي «**إحداث اضطراب داخل العائلات أو في المدارس**». وهكذا المرونة أو لا تكون! وهذه العلمانيَّة اللّينة، التي تنثني دون أن تنكسر، هي من ستنجح في مواجهة العواصف وفي فرض نفسها.

إن هذا التصور للتراث والعلمانيَّة، الذي أثنت عليه هذه المذكرة، هو تصوّر جامع. وهو على عكس ما تقوم به علمانيَّة حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة المصطبغة بنزعة لوبينيَّة، لا يستثير صراعًا بين فرنسا الدين وفرنسا العلمانيَّة. وبدل الرؤية الضيّقة لِـ«الجذور»، يتعيّن علينا اعتماد نظرة رحبة للتراث الفرنسي، ولا بدّ بصفة خاصّة «**ضمان تدريس تاريخنا بأكمله، بحيث يتضمّن العبوديَّة، والاستعمار، والتحرّر من الاستعمار، والهجرة**»[٣٩]، ولا يعني ذلك أن نستبدل بأسطورة سوداء أخرى ذهبيَّة؛ بل جعل تدريس التاريخ أكثر علميَّة.

وتتجاوز مسألة التوافقات مسألة العلمانيَّة. وقد بيّن ميشال كروزييه (Michel Crozier) أنَّ أفضل وسيلة لتجميد المجتمع هي تطبيق القوانين والقواعد بطريقة حرفيَّة ومن دون تَرَوٍّ[٤٠]، لذلك ترانا نتجنّب في الغالب هذا الأسلوب. وما العلمانيَّة التي لا تأخذ بعين الاعتبار التوافقات إلّا مثيل قانون مرور أخرق، يفرض على السائقين السير دومًا بالسرعة نفسها دون مراعاة عرض الطريق وطبيعة التضاريس.

وتُبرز الشهادات التي جمعتها من نوّاب الجماعات المحليَّة أنَّه يوجد حاليًّا، وفي أماكن متعدّدة، وضعيَّة بنيويَّة مزدوجة. فنجد بعض النوّاب يتبنّون

---

(٣٩) المصدر السابق نفسه، ص١٤٨.

(٤٠) M. CROZIER, *La Société bloquée*, Le Seuil, Paris, 1970.

خطابًا إطلاقيًّا حول العلمانيَّة، زاعمين استحالة كلّ توافق، لكنّهم يتصرّفون عكس ذلك على مستوى الممارسة؛ لأنَّ أقوالهم غير قابلة للتطبيق مطلقًا في الواقع الاجتماعي اليومي؛ بل إنَّ ذلك قد يقودهم إلى اتخاذ مواقف متناقضة تمامًا مع خطابهم: مثل تفويض السهر على بناء السلم الاجتماعي لسلطات دينيَّة. وقد أكّد لي أحد المستجوبين أنَّ «**شدّة الاستقالة في الممارسة يمكن أن تكون على قدر شدّة الوصم في الخطاب**».

وهناك من جهة أخرى بعض النوّاب الذين يتوافقون مع هذه السلوكيّات أو التعبيرات الدينيَّة بالمصادفة أو بطريقة مزاجيَّة. وهذا رغم وجود معالم يمكن الاهتداء بها في هذا الصدد؛ إذ يمكن استلهام العمل الذي أنجزته دُنْيَا بُوزار[٤١]، والذي انصبّ على دراسة اثنتين وأربعين حالة داخل بعض المؤسّسات والمصالح العموميَّة. وتقترح هذه الكاتبة، استنادًا إلى الإمكانيّات التي تمنحها التشريعات والتقنينات الحاليَّة، حلولًا ملموسة تسمح لمختلف الفاعلين - من أساتذة، ومديري شركات، ومستخدمين، ومربّين، وموظّفين - بالتصرّف على نحو أفضل فيما يتعلّق بمسألة العلمانيَّة في الحياة اليوميَّة. وها نحن أمام وسيلة عمل من أجل نقاش ضروري.

أما أولئك الذين يلحّون على ضرورة أن تكون هذه التوافقات المعقولة متبادلة، ويركّزون مرّة أخرى على المسلمين، فأنصحهم بالاطّلاع على البحث الذي أنجزه جون باون (John Bowen) بعنوان: **الإسلام على الطريقة الفرنسيَّة** (L'islam à la française)[٤٢]. إذ نكتشف فيه أنَّ الفاعلين الإسلاميّين - من وعّاظ وعلماء وأئمّة - «**يمدّون جسورًا بين العالم الإسلامي والقانون والمجتمع الفرنسيّين، بغرض صنع إسلام على الطريقة الفرنسيَّة**».

وينبغي أن يكون هذا التوافق لصالح جميع العائلات الفكريَّة، حتى لا يتحوّل إلى امتياز يُمنح لبعضها على حساب أخرى. ونحن لا نعدم عددًا من المبادرات التي تسمح بمعاملة القناعات الفلسفيَّة غير الدينيَّة على قدم المساواة مع الديانات. لكن المفارقة أن هذه المسألة لا يتمّ مراعاتها في

---

(٤١) D. BOUZAR, ***Laïcité, mode d'emploi. Cadre légal et solutions pratiques, quarante- deux études de cas***, Eyrolles, Paris, 2011.

(٤٢) J. BOWEN J., ***L'Islam à la française***, Steinkis, Issy-les-Moulineaux, 2011.

فرنسا، وهو ما ذَكّر به النجاح الذي لاقته العريضة التي تقدّم بها اتحاد الملحدين إلى المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان(٤٣)؛ ففي فرنسا تقدّم صباح كلّ يوم أحد برامج تلفزيونيّة دينيّة على القنوات العموميّة، ولكنّها لا تقدّم أبدًا (عكس بعض القنوات الإذاعيّة) برامج حول القناعات غير الدينيّة، وهذا أمر غير طبيعي.

كما أنّ العلمانيّة لن تكون كاملة ما لم نضع مستشارين ذوي نزعة إنسانيّة على ذمّة من يريد التواصل مع طرف يُفكّر معه في معنى الحياة خارج التقاليد الدينيّة، في المستشفيات والسجون والثكنات والأقسام الداخليّة للمؤسّسات التعليميّة. وبالتالي، فإنّ الجزء المتعلّق بالإرشاد الديني في المادّة الثانية من قانون ١٩٠٥م، لا بدّ أن يتوسّع ليشمل القناعات غير الدينيّة.

كما تقوم بعض البلديّات بانتظام بتمويل تظاهرات دينيّة إنجيليّة، تنظّمها جماعات مَسكونيّة، بتعلّة أنّ الكتاب المقدّس يشكّل جزءًا من التراث الثقافي. وهذا يفترض أن تكون هذه البلديات مستعدّة أيضًا لتمويل تظاهرة للفدراليّة الوطنيّة للفكر الحرّ حول نقد الدين: فهذا النقد يشكّل هو أيضًا جزءًا من التراث الثقافي. وقد صرّح مجلس الدولة، بتاريخ ١٩ يوليو/تمّوز ٢٠١١م بقانونيّة منح حقّ استخدام محلّ عمومي لجمعيّة ثقافيّة دينيّة، شريطة ألا يكون ذلك «**بصفة دائمة وحصريّة**». وأضيفُ أنّني لا أرى بأسًا في أن يُوفّر محلّ عمومي، في ظلّ الشروط نفسها، لجماعة اتحاد العقلانيّين للتفكير في موضوع «**العقلانيّة من الأمس إلى الغد**»(٤٤).

وإذ لا ينبغي لأيّة عائلة فكريّة أن تحظى برعاية رسميّة، فإنّ لجميعها أن يستفيد من حريّة ملموسة متساوية. ومن جهة أخرى، فإنّ من مصلحة المجتمع، على المستوى الثقافي، أن توجد فيه تعبيرات ثقافيّة متعدّدة، ترتبط بمنطق آخر غير منطق القيم التجاريّة وتمييع المعنى.

إنّ تجديد العلمانيّة الفرنسيّة سيكون مهمًّا كذلك لضفّتي البحر الأبيض المتوسّط. فإثر الثورات العربيّة في عام ٢٠١١م، ظهر في العديد من الدول

(٤٣) CEDH, «Rapport», 6 juillet 1994, Union des athées contre France, p. 79.

(٤٤) UNION RATIONALISTE, *Le Rationalisme d'hier à demain*, Nouvelles éditions rationalistes, Paris, 2011.

عهد جديد مليء بالتقلّبات والوعود. ونحن نعرف أنّ من العوائق التي تقف أمام بناء دول علمانيّة هو المعنى الذي يُعطى في غالب الأحيان لمصطلح «علمانيّة» في جنوب البحر المتوسّط، إذ هو مرادف تقريبًا لمصطلح «**إلحاد الدولة**». وإذا كانت حقيقة العلمانيّة مختلفة بنيويًّا عن هذا المعنى، فإنّ بعض القرارات التي تتّخذها «العلمانيّة الجديدة» تسعى إلى جعل الفضاء العام خاليًا من التعبيرات الدينيّة، وهو ما يجعل تلك القرارات سببًا في إحداث التباس في الأذهان، والحال أنها تترافق، كما سبق أن رأينا، مع محاولات إعادة إضفاء طابع رسمي مبطن على بعض السلطات الدينيّة. فتدابير المنع هنا [في فرنسا] يمكن أن تكون ذريعة لاتخاذ تدابير إلزاميّة هناك [جنوب المتوسّط]. لذا، فإنّ وضع العلمانيّة على سكّة الحريات العلمانيّة والمساواة بين جميع القناعات، الدينيّة وغير الدينيّة، سيكون أفضل وسيلة للمساهمة في تطوير علمنة الدول العربيّة الإسلاميّة. وهذا بالتأكيد أفضل بكثير من مجرّد الاكتفاء بالخطابات المُتّهمة والواصمة التي تمنحنا سهولة الرضا عن النفس.

على أنّ مختلف الاقتراحات المعروضة في هذا الفصل، ليست حصريّة. وهي تريد أن تُبيّن وجود آفاق متعدّدة لإعادة بناء العلمانيّة، وأنّ فرنسا غير محكوم عليها بالخضوع لعلمانيّة يزداد اصطباغها بتوجّه حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيّة ذي النزعة اللوبينيّة. فلندع ألف زهرة تتفتح، وليُقدّم كلّ منّا مقترحاته ومبادراته، ولتُمارِس كل الشخصيات السياسيّة مسؤولياتها، وسنرى غدًا أنّه يُمكن لهذه «العلمانيّة الجديدة» أن تغدو مجرّد ذكرى سيّئة.

الفصل الثامن

لا داعرة ولا خانعة. العلمانيَّة الذاتيَّة

تنتمي العلمانيَّة إلى مجال السياسة، وهي بفصلها بين مختلف المعتقدات والدولة، وبوضعها لهذه الأخيرة في وضعيَّة الحياد الذي يمنحها صفة التحكيم بين مختلف مكونات المجتمع، تستهدف السماح بحريَّة الضمير لكل واحد، وبالمساواة في الحقوق والواجبات للجميع أمام القانون. إنها شكل من الضبط السياسي، وطريقة لتدبير شؤون المجتمع الديمقراطي. وفي فرنسا، فإنَّ تنصيص الدستور عليها (مرفقًا بالتدقيق الآتي: «**إنَّ الجمهوريَّة [...] تحترم جميع المعتقدات**») يبين أنها تشكل مصلحة مشتركة بين الجميع، وأنّه يُمكن للجميع الاستفادة منها.

إن السياسي والثقافي متمايزان، لكنّهما يجدان نفسيهما مع ذلك متفاعلين في الواقع. والمجتمع الديمقراطي يكون في وضعيَّة أفضل بقدر ما تدعمه ثقافة سياسيَّة ديمقراطيَّة. ولكي تُمارس الديمقراطيَّة بأقصى ما يُمكن من تناغم، فإنَّ ذلك لا يقتضي وجود قواعد ديمقراطيَّة فحسب؛ بل يقتضي أيضًا وجود مناضلين من أجل الديمقراطيَّة. ويتعلّق الأمر هنا، بالنسبة إلى المجتمعات التي تعيش تغيّرًا اجتماعيًّا متواصلًا، بأولئك الذين يفكّرون في التحوّلات، وفي المستجدّات، كما في المعارك المستمرّة التي يتطلّبها الحفاظ على ديمقراطيَّة حيَّة. كما يتعلّق أيضًا بأولئك الذين يجترحون أشكالًا جديدة من الديمقراطيَّة يتعيّن تعزيزها، ويلتزمون بالعمل من أجل ذلك.

وهكذا، ومنذ قضيَّة درايفوس، ناضل أعضاء رابطة حقوق الإنسان من أجل الحقوق الإنسانيَّة. وقد تجسّد هذا النضال في معارك متنوّعة جدًّا تبعًا لاختلاف المراحل والظروف. ومنذ قرن، ظهرت أشكال جديدة من النضال الديمقراطي: نضالات موجّهة ضدّ أشكال التمييز العنصري، وأخرى ضدّ

التمييز بين الجنسين، وضدّ التعذيب، وضدّ الإقصاء، ومن أجل الحقّ في السكن، وحماية المستهلك، والبحث عن مختلف أشكال الديمقراطيّة التشاركيّة، . . .

ومن الناحية المثاليّة، كان على الجميع تقاسم هذه الروح الديمقراطيّة، وأن يكون الالتزام الديمقراطي في الوقت نفسه مسؤوليّة كلّ شخص. وبما أنّه التزام طوعي، فهو بالتالي متقاسم بطريقة غير متساوية، حتى وإن كانت بعض الظروف يمكن أن تدفع كلّ مواطن إلى أن يصبح مناضلًا في سبيل القيم الديمقراطيّة. وعلى سبيل المثال، فإنّ سكّان قرية شامبون ـ سير ـ لينيون (Chambon-sur-lignon) لم تخامرهم قطّ فكرة المخاطرة بحياتهم من قبل، حين أقدموا على إخفاء بعض اليهود المطاردين من قبل النازيّين وإنقاذ حياتهم.

وما ينطبق على النضال الديمقراطي، ينطبق أيضًا على النضال العلماني؛ ذلك أنّ الشعب (demos) الذي ينتظم ضمن مجتمع سياسي، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالناس (laos)؛ أي: بمجموع السكّان المستهدفين بإرساء مؤسّسات وممارسات سياسيّة، والذين يتعيّن عليهم التحرّر من «**الطقوس**» الدينيّة وكلّ المظاهر الإلزاميّة التي يقوم بها الكهنوت (*klericos*)[١].

الكُلُّ والجُزءُ: العلمانيّة السياسيّة والعلمانيّة بما هي نضال

ترتبط حيويّة العلمانيّة، في زمان معيّن وفي مكان معيّن، بالجهاز الذي تتجسّد فيه مبادؤها، كما بـ«**نوعيّة**» المناضلين العلمانيّين وشبكة الجمعيّات التي يقيمونها. وفي حين يُفترض من الناحية المثاليّة أن تكون العلمانيّة قضيّة الجميع، فإنّه لا يوجد في الواقع الاجتماعي إلّا «**علمانيّون**» (laïques)[٢].

يُعتقد في أغلب الأحيان، عن خطأ، أن العلمانيّة وإن كانت قضيّة الجميع، إلّا أنّ النضال العلماني لا يهمّ سوى الملحدين واللاأدريين. وهذا

---

(١) D.COLLIN, ***La Longueur de la chaîne. Essai sur la liberté au XXIe siècle***, *op. cit.*

(٢) عكس ما يكرّسه خطأ شائع، فإن اللفظ الذي يحيل إلى المؤيد النشط للعلمانيّة يكتب بالحرف اللاتيني «*laïque*»، في حين يشير لفظ «*laïc*» إلى معتنق دين دون أن يكون عضوًا في هيئته الكهنوتيّة.

هو الشائع تقريبًا في الخطاب المشترك؛ فعبارات مثل «**أنا علماني حتى النخاع حتّى إنّني غير مُعمّد**» أو «**إنّه علماني لا يؤمن بأيّ شيء**»، هي عبارات شائعة وتُروّج ضمنيًّا فكرة أنّه بقدر ابتعاد المرء عن المعتقدات والشعائر الدينيّة، بقدر ما يكون علمانيًّا.

ويتغذّى هذا الخلط من انطباع شائع بوجود تنازعات بين العلمانيّة والعقائد الرسميّة للأديان. وهذا غير صحيح، إلّا في صورة ما رغبت الأديان في فرض قواعدها على المجتمع بأسره. ومن ذلك مثلًا حين تقف سلطات دينيّة ضدّ قوانين تسمح بالإجهاض أو القتل الرحيم أو زواج المثليّين، باسم «أخلاق طبيعيّة» تدّعي الوكالة عليها.

ومع ذلك؛ فإنّه من غير المناقض للعلمانيّة أن تطلب الأديان من معتنقيها عدم تبنّي أساليب العيش تلك، شريطة عدم السعي إلى منعها على المجتمع برمّته. لكن من جهة أخرى، فإنّ التجربة السوفيتيّة، ومواقف بعض الملاحدة في فرنسا[٣]، تُذكرنا كذلك بأنّه ثمّة أحيانًا سعي إلى فرض نوع من إلحاد الدولة تحت غطاء العلمانيّة.

يمكن للمناضل العلماني أن يكون مؤمنًا أو غير مؤمن[٤]. ويجب التذكير بهذا الصدد أنّ أوّل دولة أقامت الفصل بين الدولة والدين وأقرّت حريّة الضمير في القرن الثامن عشر، وهي ولاية رود آيلاند (Rhode Island) التابعة للولايات المتّحدة الأمريكيّة، كان يقودها قسّ معمداني هو روجيه وليامز (Roger Williams)، وهو مبتكر عبارة «**حائط الفصل**» بين الدين والدولة[٥]. فقد تكون قدرة شخص على دعم العلمانيّة أقلّ ارتباطًا بعلاقته الشخصيّة بالدّين، من استعداده لممارسة نوع من «**الرياضة الفكريّة**» التي تسمح له بالفصل بين قناعاته الخاصّة فيما يتعلّق بالحقّ وبالخير من منظور

---

(٣) من بينها على سبيل المثال موقف موريس ألار (Maurice Allard) سنة ١٩٠٥م. انظر: ص٥٣ من هذا الكتاب.

(٤) بالمعنى الذي تستخدم فيه هذه المصطلحات اجتماعيًّا. أمّا من المنظور السوسيولوجي، فإنّ كلّ منّا يعيش معتنقًا معتقدات قد تكون دينيّة أو غير دينيّة. وتوجد عدّة أعمال حول هذا الموضوع، انظر منها على سبيل المثال في فرنسا: أعمال ريمون بودون (Raymond Boudon)، أو جيرالد برونر (Gérald Bronner).

(٥) J. BAUBÉROT et M.MILOT, *Laïcités sans frontières*, *op. cit.*

روحي و/أو فلسفي، وبين التكريس السياسي لما يراه عادلًا في المجتمع. كما تُقاس **«قابليّته العلمانيّة»** أيضًا بمهارته في الربط بين المبادئ الأربعة التي تتشكّل منها العلمانيّة، دون تضخيم أحدها أو إضعاف آخر منها. وفي المحصّلة، فأن يكون المرء مناضلًا علمانيًّا، فإنّ ذلك يفترض أن يُنمّي «علمانيّة ذاتيّة».

«العلمانيّة الذاتيّة»

نُدين بعبارة «العلمانيّة الذاتيّة» للمؤرخ كلود نيكولي (Claude Nicolet)، الذي لاحظ أنّ **«دولة لادينيّة ومناهضة للكهنوت، يمكن أن تكون بدورها دوغمائيّة وكليانيّة؛ وبالتّالي غير علمانيّة [...]؛ لأنّها تدّعي توجيه العقول بغير طريق الحريّة ذاتها»**[٦] (أليس هذا توقّعًا لما ستكون عليه علمانيّة حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيّة المصطبغ بنزعة لوبينيّة؟). ولتفادي هذا الانحراف، **«ينبغي على العلمانيّة أن تخترق العقول وأن تطرد الدوغمائيّات من أعماق كلّ فرد عبر تربية مستمرّة»**. وبهذا المعنى، تغدو العلمانيّة **«في الوقت نفسه مؤسّسة جماعيّة [أي: تنظيم دولة]، ومجاهدة فرديّة، وغزو الذات لذاتها»**. ولا بدّ للمرء أن يحارب، **«في أعماق ضميره»** كلّ ما يحثّه على **«ألّا يكون له رأي خاصّ [...] وأن يسلّم بحقيقة جاهزة»**.

وبعد عشر سنوات، سيدقّق كلود نيكولي في كتاب آخر معنى فكرة العلمانيّة الذاتيّة، حيث يقول: **«داخل كلّ واحد منّا يغفو، وهو متأهّب دومًا للاستيقاظ، «ملك» صغير، أو «كاهن» صغير، أو «رجل مهم» صغير، أو «خبير» صغير، سيسعى فرض نفسه على الآخرين وعلى نفسه ذاتها، بواسطة الإكراه، والتضليل، أو بكلّ بساطة بواسطة الكسل والغباء»**. وبالتالي، فلا أحد بمنأى عن هذه النزعة الكهنوتيّة الداخليّة، و**«الروح العلمانيّة»** تتمثّل **«من خلال مجهود شاقّ لكنّه يومي، في محاولة صون النفس عنها»**؛ بل إنّ نيكولي يصل إلى حدّ استخلاص أنّ **«العلمانيّة في آخر المطاف هي تمرين روحي»**[٧].

(٦) C.NICOLET, *L'Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Gallimard, Paris, 1982, p. 499 *sq*.

(٧) C.NICOLET, *La République en France. État des lieux*, Le Seuil, Paris, 1992.

هكذا يحدّد نيكولي العلمانيَّة باعتبارها «**تربية مستمرّة**»، و«**مجاهدة فرديَّة**»، و«**غزو الذات لذاتها**»، و«**صراعًا ضدّ الكسل والغباء**»، و«**تمرينًا روحيًّا**»، وهي جميعها عبارات تدلّ على فكر مقاوم للديكتاتوريَّة الاجتماعيَّة المرتبطة بثقافة **التسلية السطحيَّة** (التي حدّدناها بوصفها مزيجًا من التسلية والسطحيَّة). وهذا ما يتطلّب من كلّ فرد من مجمل الشعب خوض معركة ديمقراطيَّة جماعيَّة وذات أولويَّة، ضدّ الهيمنات القويَّة والدائمة للرأسماليَّة الفائقة.

هذا ما يؤكد نيكولي أنَّه قضيَّة العلمانيَّة؛ لأنّ هذه النزعة الكهنوتيَّة في آخر المطاف، هي ما يتهدّد بطريقة جديَّة حريَّة التعبير. لكن لا ينبغي أن ننخدع بالكلمات؛ فأن يتمرّن بطل رياضي بقسوة، لا يمنع أن يُروّح عن نفسه. كذلك إذا كانت العلمانيَّة الذاتيَّة تتطلّب عملًا يوميًا، فهي لا تتطلّب مطلقًا التخلّي عن التسلية وحتّى عن السطحيَّة[٨]. إنّها لا تقتضي سوى ألَّا يُصبح المرء عبدًا لتلك السطحيَّة، وألَّا يخضع للأمر «**استهلك واصمت**»، وأن يرفض الاعتقاد بأنَّ الأفكار الأكثر انتشارًا هي الأفضل، وأنّ أعظم المفكّرين هم من يبيعون كتبًا أكثر، أو يرتدون قمصانًا جميلة مفتوحة الصدر.

تراوح العلمانيَّة الذاتيَّة بين اليقظة والإغفاء، وأولئك الذين يُنمّونها هم - على غرار القطط - لا ينامون إلَّا بعين واحدة، وهم مستعدّون للردّ فورًا حال تلقّي أيّ إنذار. ذلك أنَّ النقد الوجيه هو الذي يعرف كيف يجمع بين الابتعاد والاقتراب. أمّا أولئك الذين لا يعرفون وضع قسط من التسلية السطحيَّة في حياتهم، فقد يغرقون في حمأة الإدانة الأخلاقيَّة للوحش الوديع، دون أن يكونوا قادرين على تحليل مظاهره المتعدّدة، المتناقضة أحيانًا[٩]؛ بل إنَّ التوتّر الداخلي الكامن في عبارة «**الوحش الوديع**» هو ما يحثّ على اعتماد جدليَّة القرب والابتعاد هذه.

---

(٨) يغيب هذا المظهر عند نيكولي، رغم أنه تكميلي. وهنا أيها الرفاق، علينا إقامة علاقة جدليّة بين النقد والتسلية والسطحيّة أيضًا!

(٩) في نظري، توجد نزعة أخلاقوية عندما لا يخضع الانفعال أو الاستياء الأخلاقي إلى تحليل هادئ، يحاول أن يلمّ، ما أمكنه ذلك، بالتفاعلات التي قادت إلى الوضعيّة المولّدة للانفعال الساخط. وتساهم وسائل الاتصال الجماهيري بقدر كبير في جعل حقبتنا أخلاقويّة إلى حدّ أقصى، في حين يعتقد المجتمع المهيمن، بسذاجته المفرطة، أنّه يحارب الأخلاقويّة.

وفي الواقع؛ فإنَّ جميع الناس تقريبًا يقاومون، بدرجات متفاوتة، وبصفة شخصيَّة وبأشكال متعدّدة، في فترات من حياتهم، هذا النظام الذي يريد أن يجعل من كلّ منهم **«دماغًا مهيّئًا»** للشّحن. لكن هذا لا يعني أبدًا التحرّر الكامل من الخضوع للوحش الوديع. أمّا من يريد **«تحرير»** الآخرين ـ المسلمين بصفة خاصّة ـ، معتقدًا بكلّ سذاجة أنّه حرّ في ذاته، فإنَّ خطابه سيكون مضحكًا إن لم يحوّلهم إلى خدم صغار في خدمة تلك الوداعة الكليانيَّة.

إنَّ إلحاح كلود نيكولي على ضرورة استمرار بذل الجهد لا يعود إلى المصادفة: إذ لا يوجد أيّ مكان يمكن للمرء أن يعيش فيه بطمأنينة في إطار حريَّة مكتسبة بصفة نهائيَّة. ذلك أنَّ التحرّر هو حركة وليس حالة، و**«المجهود الشاقّ»** يجب أن يُبذل يوميًّا، وغزو الذات لذاتها المستعبدة هو غزو دائم. وإن كانت تُوجد مجالات نسعى فيها إلى التحرّر من المحاكاة الاجتماعيَّة، فإنّه توجد مجالات أخرى ننساق فيها طوعًا لتلك المحاكاة.

لذا، ولكي لا نكون مضطرّين لمراجعة أنفسنا، نتمنّى أن يكون بذل هذا المجهود الذاتي ديدن الجميع، وألّا تكون لدينا كلمات قاسية جدًّا نقصف بها أولئك الذين يضعون مسافة بينهم وبين الوداعة الكليانيَّة. ولنحذر الاستخدام غير الملائم لمصطلح **«تطرّف»**؛ لأنّه يُستخدم أيضًا لإدانة من يقاوم هذه الوداعة الكليانيَّة، حين يسمح باستبعاد المهرطقين من كلّ الآفاق. ولنَحذَر كذلك الإدانات الجاهزة التي تحظى بإجماع فوري[(١٠)].

العلمانيَّة الذاتيَّة واللاأدريَّة

إذا أخذنا مصطلحات «مؤمن» و«لا أدري» و«ملحد» بمعانيها الاجتماعيَّة، فإن العلمانيَّة لا ترتبط بطريقة تفضيليَّة مع أيّ منها. غير أنَّ الرياضة الفكريَّة التي تقتضيها العلمانيَّة الذاتيَّة، تجد نفسها متناغمة مع شكلين من اللاأدريَّة يختلف معناهما عن المعنى الاجتماعي السائد لهذا المصطلح، هما: اللاأدريَّة المنهجيَّة، من جهة أولى، واللاأدريَّة (النسبيَّة لكن الضروريَّة) حول المواضيع التي لا يمكن أن يكون لنا رأي حاسم فيها.

---

(١٠) تبيّن حركة الساخطين، من بين حركات أخرى، أنّه من الممكن إظهار أشكال أخرى من التعبيرات الفرديّة والجماعيّة عن السخط والإدانة.

وتدّل عبارتا «**اللاأدريَّة المنهجيَّة**» و«**الحياد القيمي**» على أنَّ كلّ طريقة في المعرفة تقتضي الحرص ما أمكن على التخلّي مؤقّتًا عن كلّ حكم قيمي. وعلى سبيل المثال: فإنَّ للطبيب أن يكون عضوًا في جمعيَّة لمحاربة العنف على الطريق، وفي هذا الإطار فإنَّ خبرته المهنيَّة تعزّز تجربته النضاليَّة وتمنحها ما يلزم من الكفاءة. غير أنَّه عندما يفحص أحد جرحى حوادث السير، فيجب أن يقوم بذلك بالعناية نفسها سواء كان الجريح ضحيَّة الحادثة أو المسؤول عنها، وانطلاقًا من تشخيص يستند على معرفته العلميَّة وليس على قيمه. فحسن ممارسته لمهنته يستلزم بالضرورة ألَّا يُلقي بالًا لما قد يحسّ به من مشاعر أخلاقيَّة. وهكذا، فمثل هذا الطبيب يكون، تبعًا لظروف حياته، تارة ملتزمًا بما يحمله من قيم، وتارة أخرى مضطرًّا لتبنّي موقف الحياد القيمي؛ أي: منخرطًا في نوع من الرياضة الفكريَّة مشابهة لتلك التي تقتضيها العلمانيَّة الذاتيَّة.

وبالمثل؛ إذا رام مؤرّخ أو عالم اجتماع إنجاز عمل حول الديغوليَّة، أو المسيحيَّة، أو العلمانيَّة، فيجب أن يتحرّر من كلّ مفهوم «**قيمة**» أخلاقي ديني، لكي يتّصف عمله بالعلميَّة. وبالمثل، فإنَّ دراسة العلمانيَّة تخضع لقواعد الموضوعيَّة: وقد بيّنت ميشلين ميلو (Micheline Milot)، بخصوص الكيبيك (Québec)، بأنّه يمكن لعلمانيّات كامنة ومتينة أن توجد[11]. وقد يكون من المحمود أحيانًا مواجهة «**وقائع سيّئة**» ـ وهو ما يشكّل في نظر ماكس فيبر (Max Weber) نقطة انطلاق الموضعة. وفي الواقع الملموس، فإنَّ «**المزيد من الديمقراطيَّة لا يعني بالضرورة مزيدًا من العلمانيَّة، وبالعكس، فإنَّ المزيد من العلمانيَّة ليس ضامنًا لديمقراطيَّة أكبر**»[12]؛ بل إنَّه قد يحدث أن تتّخذ العلمانيَّة بُعدًا سلطويًّا أو غاليكانيًّا، والسعي إلى غضّ الطرف عن هذا الواقع لا يغيّر فيه شيئًا كثيرًا.

ذلك أنَّ الموضعة لا تكمن في اقتسام الأفكار المشتركة؛ بل تقتضي، عكس ذلك، اتّخاذ مسافة إزاءها. وهكذا نجد ماكس فيبر، مادِح «**الحياد القيمي**»، ينحاز لانتخاب أحد الفوضويّين لشغل كرسي في كليَّة الحقوق.

---

(١١) M.MILOT, ***Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec***, Brepols, Turnhout, 2002.

(١٢) V.ZUBER, «Conclusion», *in* F. RANDAXHE et V. ZUBER, ***Laïcités-Démocraties.*** Des relations ambiguës, Brepols, Turnhout, 2003, p. 164.

فقد رأى أنَّ مساءلة «**صلاحيَّة القانون بما هو كذلك**»، و«**التموقع خارج المواضعات والمسلّمات المشتركة**»، يمكن أن يسمحا باكتشاف آفاق كامنة لا يدركها «**أولئك الذين ينظرون إليها باعتبارها واضحة بذاتها**». وقد استخلص ماكس فيبر أنَّ «**الشكّ الجذري هو أبو المعرفة**»[١٣]، وهذا ما يجعلنا في قلب اللاأدريَّة المنهجيَّة.

وسيكون من الخطأ الاعتقاد بأنَّ ممارسة هذه اللاأدريَّة ينبغي أن تنحصر في العمل المهني للباحث. واستمعوا إلى الخطاب الاجتماعي الذي يَروج يوميًّا، وستلاحظون أنه يحمل أقوالًا وآراءً تاريخيَّة أو شبه سوسيولوجيَّة مُغَلَّقة بيقينيّات ينبغي الشكّ فيها إذا أردنا التحرّر من البلاهة الاجتماعيَّة.

وفي فرنسا، نجد أنَّ صنع النخب على الطريقة اليعقوبيَّة والبوناپارتيَّة بواسطة نظام المدارس العليا، يساهم في إنتاج هذه الوضعيَّة. إذ يتعلّم فيها طلبتها كتابة جذاذات توليفيَّة تُلخّص معرفة مغلقة وجاهزة، ولا يُنمّون فيها أبدًا حسّ الحيرة والتوجّس[١٤].

ومن جهتها، تنتج وسائل الاتصال الجماهيري، باستمرار، حقائق مزيّفة عن طريق تكرار عرض المضامين نفسها. وهو ما يولّد في الفكر نزعة كهنوتيَّة رهيبة، نميل بسهولة للخضوع لها كلّما كان المضمون المعروض علينا مُغريًا، وصادمًا. ولذلك تربط ممارسة اللاأدريَّة المنهجيَّة بين «**العلماني**» (laïque) و«**الدنيوي**» (laïc) (المتديّن غير المنخرط في سلك الكهنوت).

أمّا الشكل الثاني من اللاأدريَّة، فيتداخل مع الأوّل، وهو يتّخذ معناه في مواجهة مفارقة ديمقراطيَّة: فاختيارنا النوّاب في المجالس المنتخبة ومراقبتهم، يفترض أن يكون لدينا وجهة نظر حول مختلف المواضيع المرتبطة بالصالح العامّ، وأن نعتقد بأنّنا مطّلعون تقريبًا على كلّ ما يهمّ الحياة الاجتماعيَّة.

أضف إلى ذلك اعتقادنا أنّنا نعيش في مجتمع متخم بالمعلومات ما دمنا

---

(١٣) M.WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965, p. 411.

(١٤) على هذا النحو تغرس في العقول، بطريقة صلبة، معرفة انتقائيّة ومشوّهة، لا يبذل البعض أيّ مجهود للتأكّد من مصادرها، ولا يقومون بأدنى فحص للمعلومات التي يروّجونها. هل يمكن أن نفسّر التاريخ المغلوط الذي كتبه المجلس الأعلى للإدماج بسبب آخر غير هذا؟

نتلقّى في كلّ يوم، وفي كلّ لحظة، مستجدّات الأحداث بكلّ أصنافها من جميع بقاع العالم، من طيش بعض الشخصيّات العامَّة، وصولًا إلى الأزمات الماليَّة، مرورًا بنتائج المباريات الرياضيَّة. فإذا لم يكن لدينا علم بهذه الأحداث، فسنكون على هامش المجتمع. ومهما كانت الحال، فإنّنا لا محالة محاصرون: إذ يؤكد المعلّقون بنبرة قاطعة بأنَّ «**الفرنسيّين يرون أنَّ...**»، وذلك لأن ٦١٢ شخصًا من بين ٩٨٧ مستجوبًا قد أجابوا بِـ«نعم» على سؤال موجّه بطريقة ماكرة.

وبالطبع؛ فأنا أرفض في غالب الأحيان الحديث عن قضايا لم أخضعها لـ«**التفكير**». فالتفكير يتطلّب وقتًا وجهدًا وقدرة على خرق الأفكار النمطيَّة الرائجة اجتماعيًّا حول المسألة المطروحة. والأمر لا يتعلق بملء فراغ معرفي، بقدر ما يتعلّق بخرق معرفة زائفة، وفائض من الأفكار المُتلقاة والخطابات المهيمنة المروّجة عن طريق، من بين وسائل أخرى، كُتب قابلة للتبادل، هي من منتوجات وسائل الاتصال الجماهيري، والتي نعتقد أنها تُنسى بسرعة، لكنّها تصوغ في الواقع العقول بشكل خطير.

إنَّ القيم المشتركة، العادلة في منطلقاتها والتي تُسمّى أحيانًا في فرنسا «**القيم الجمهوريَّة**»، تتّخذ اليوم، بتكرارها الملتبس، طابعًا دوغمائيًّا مفرطًا، هذا إذا لم تُستخدم كذريعة لخدمة قضايا أخرى أقلّ أهميَّة، أو لمنع كلّ فكر حرّ. ويصدق ذلك أيضًا على «**الكلمات الكبيرة**» مثل: «**الأصوليَّة**» أو: «**الطائفيَّة**» اللتين تُستخدمان من أجل تحويل المتلقي إلى كائن شبيه بكلب بافلوف، لا تصدر عنه سوى استجابات شرطيَّة، ولا ينصت، على الأخصّ، لمن أنجزوا تحاليل مهمَّة للقضايا المطروحة.

هنا أيضًا يصنع كهنوت الفكر السذاجة بجرعات قويَّة. ولعل أفضل طريقة للرد على ذلك، هو اختيار مسألة يتمّ الحفر فيها والعمل عليها بما يكفي لتكوين فكرة شخصيَّة بعض الشيء بشأنها، ومداورة فخاخ ما يُدّعى أنَّه «**مستقيم اجتماعيًّا**». وبهذا، يغدو لدينا ركيزة تسمح بفضح خدع مشابهة حول مسائل أخرى. وتظلّ جرعة جيّدة من اللاأدريَّة ضروريَّة، إذ يكفي شيء من الوضوح لكي يرى المرء أنَّ رأيه حاسم أكثر ممّا يجب، وبالتالي لا قيمة له.

لا داعرين ولا خانعين، كونوا هراطقة ومقاومين

إنَّ هذه الرياضة الفكريَّة، وهذا الجهد في مواجهة فائض اليقينيّات التي يعجّ بها المجتمع، ولكي نكون قادرين على اكتساب المعرفة الحقّة والعيش متسلّحين بالشكّ، تسمح لنا أيضًا بفهم الموضوعات التي لا تدخل في تخصّصاتنا. ذلك أنّه يُوجد في مختلف ميادين الحياة الاجتماعيَّة، تشابه واضح في البناء الاجتماعي للجهل والبلاهة. وعلى سبيل المثال، فأنا لم أتعوّد قطّ على النظام المالي، والمعلّقون في وسائل الإعلام بهذا الصدد، الذين يكرّرون بعضهم بعضًا، لا يساعدونني البتّة على فهمه. ومع ذلك، فإنّني حين أقرأ كتابات بعض الباحثين في هذا الميدان، مثل كريستيان والتر (Christian Walter) الذي يبيّن كيف أنَّ «**نظام الماليَّة قد تلوّث بفيروس أفكار معيّنة جعلته يعاني من نقص في المناعة لمواجهة المخاطر الحقيقيَّة**»[١٥]، فإنّني أفهم جيّدًا كيف تسير الأمور في هذا المجال؛ لأنّ ما توصّلتُ إليه من خلال تفكيري الخاصّ في طرق إنتاج الجهل والبلاهة في مسألة العلمانيَّة، يجعلني قادرًا بنسبة كبيرة على فهم ما يُقال في ميدان آخر أجهله. وبموازاة ذلك، فإنَّ قراءتي اليقظة لما كتبه هذا الباحث، زادت من قدرتي على كشف الكيفيَّة التي تزدهر بها تمثّلات اجتماعيَّة غير قادرة على التحكّم في تحدّيات العلمانيَّة اليوم. وبهذه الطريقة، فأنا أغذّي كفاءتي الخاصّة حول موضوعي المفضّل.

وأنت، صديقي القارئ، لا تَدّع أنّك غير قادر على أن تتبّع مثل هذا النهج. يريدون لك أن تصبح «عاهرة» إزاء المجتمع المهيمن: فيجعلونك أحيانًا ساخطًا بأمر منهم، ويجعلونك في أحيان أخرى، على عكس ذلك، منخرطًا مع الآخرين في لامبالاة عامّة. يريدون لك أن تكون خاضعًا لأفكار نمطيَّة محدّدة، مستبطنًا ومروّجًا يوميًّا لأشدّ الأفكار ابتذالًا.

والواقع أنّك تدخل هذه اللعبة في الغالب دون رغبة حقيقيَّة منك. لكن قد تأتي لحظة تظهر لك فيها هذه الحقائق التي تُبنى بسرعة على حقيقتها: مشوّهة وملوّثة. وحينها، وبغير إرادة منك، تغدو بدرجة أو أخرى منكرًا لهذه العقائد المفروضة اجتماعيًّا ومعارضًا لها، وتدفعك علمانيّتك الذاتيَّة إلى

(١٥) C.WALTER, «Le sida de la finance», *Cité*, n° 41, 2010, p. 89.

الخروج من الطرق المليئة بالعقائد الكهنوتيَّة من كلّ صنف، وولوج فضاءات جديدة للفكر وفنّ العيش.

لقد أكّد كارل ماركس في مقدّمته لكتاب **نقد الاقتصاد السياسي** أنَّ «**الإنسانيَّة لا تطرح على نفسها أبدًا إلَّا المشاكل التي يُمكنها حلّها**». وهذا يصحّ إلى حدّ كبير، في جميع الأحوال، على المسائل المهيمنة، تلك التي تحظى بظهور اجتماعي قويّ وتُمسك بتلابيب السّلطة؛ بل يمكن أيضًا القول بأنَّ المجتمع لا يطرح على نفسه إلَّا الأسئلة التي يمكن أن يقدّم بشأنها أجوبة تروق له، أو في جميع الأحوال، تلك التي لا تُشكّك فيه.

لكن عظمة الإنسانيَّة لم تقم حتى الآن إلَّا على أولئك الأفراد أو الجماعات الذين تجرّؤوا على طرح أسئلة لا أجوبة لها، أولئك الذين غامروا بحريَّة (وبشجاعة) بولوج عوالم مجهولة، ودفعوا في غالب الأحيان ثمن ذلك.

ودون ادّعاء البطولة، لنحرص على الأقلّ على ألَّا ننخدع، وألَّا نستبطن العالم الذهني للوحش الوديع، ولنُنمِّ العلمانيَّة الذاتيَّة. دعونا لا ننخدع. ولنقاوم!



ملاحق

١ ـ رسالة مفتوحة من مولود بوبيرو إلى نيكولا ساركوزي.

٢ ـ كلمة جون بوبيرو أمام اللجنة البرلمانيَّة الخاصّة بمسألة النقاب (بتاريخ ٢١ أكتوبر/تشرين الأوّل ٢٠٠٩م).

٣ ـ حول قانون ١٩٠٥م.



١ - رسالة مفتوحة من مولود بوبيرو إلى نيكولا ساركوزي
(نُشرت على مدوّنتي بتاريخ ١٤ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٩م)

عزيزي نيكولا، مواطني العزيز[١]:

لقد كَتَبْتَ في جريدة لوموند (بتاريخ ٩ سبتمبر) مقالًا أثار كلّ اهتمامي. وقد توجّهت فيه إلى «**مواطنيك المسلمين**»، وأنا مولود بوبيرو، الأخ السّيامي لجون بوبيرو صاحب هذه المدوّنة، أحدهم.

وبما أنَّ رسالتك لا ينبغي أن تظلّ دون جواب، فقد قرّرتُ بدوري مراسلتك. وعلى كلّ حال، أنت أيضًا «**مواطني**». ثمَّ بما أنّني أستاذ لمادّة التاريخ في قسم الباكالوريا، فقد اعتدتُ تصحيح فروض التلاميذ.

وكما سنرى، فإنَّ رسالتك تعجّ بعدد من الأفكار الجميلة، وسأستشهد بها كثيرًا هنا.

لكنّك ارتكبت خطأ طفيفًا في المنظور الذي استندت إليه، وهو ما يفسد بعض الشيء أقوالك. وبما أن هذا يَهُمُّكما بصفة خاصّة، أنت وأخوك السّيامي، فاسمح لي بتصحيحه.

---

(١) سكّان المستعمرات الفرنسيّة سواء كانوا «**مواطنين**»، وهؤلاء قلّة، أو «**رعايا**»، وهؤلاء الأغلبيّة، يحملون الجنسيّة الفرنسيّة، حتى وإن كانت «**جنسيّة مشوّهة**» حسب تعبير بيار فايل (Pierre Weill). وقد سبق أن تحدّثت في عدّة مناسبات عن هذه الازدواجيّة مرعيّ/ مواطن على مدوّنتي، خاصّة في الملاحظات التي أبديتها حول كتاب تود شيبارد (Todd Shepard) حول الجزائر. وهذه الملاحظة لا يمكنها أن تستعيد كلّ المشاكل المتعلّقة بهذا الموضوع، ولا تدّعي أبدًا تقديم صورة نموذجيّة عن سلوك فرنسا بهذا الصدد. بل عكس ذلك، فإنَّ موقف ساركوزي يجد مكانه داخل تاريخ طويل لم تعمل فرنسا بعد على مواجهته. انظر:

Pierre Weill, ***Liberté, Égalité, Discriminations L'Identité nationale au regard de l'histoire***, Gallimard, 2008, p. 95.

Todd Shepard (1962), ***Comment l'indépendance algérienne a transformé la France***, Payot, 2008.

لكن قبل ذلك، ومراعاة لآداب اللياقة، ينبغي أن أعرّفك بنفسي بطريقة مختصرة؛ فعائلتي منحدرة من مدينة قسنطينة، المدينة الفرنسيَّة منذ عام ١٨٣٧م، والمركز الإداري لإحدى المقاطعات الفرنسيَّة منذ عام ١٨٤٨م. وإذن فنحن فرنسيّون قدامى.

وبعد فترة وجيزة التحق بنا آخرون، وأصبحوا فرنسيّين في عام ١٨٦٠م، مثل بعض أصيلي مدينة نيس (Nice) ومنطقة سافوا (Savoie)[٢]. وقد أدمجنا طوعًا هؤلاء «**الوافدين الجدد**»، وأضفنا البيتزا إلى عاداتنا الغذائيَّة. وخلال القرن الموالي، وفد آخرون بأعداد كبيرة؛ لأنّه يبدو أنَّ ربع الفرنسيّين كان لهم، على الأقلّ، جدّ «**أجنبي**».

وقد «**وفد**» آخرون من أوروبَّا الوسطى، وهي المختلفة أشدّ الاختلاف عن حضارتنا المتوسطيَّة. ولكن، كما كتبتَ بطريقة جيّدة، فنحن قوم جدّ «**مضيافون**»!

ولذلك؛ فقد رحّبنا من بين هؤلاء بشخص يدعى ساركوزي دي ناجي - بوسكا (Sarkozy de Nagy-Bosca)، الذي فرّ من زحف الجيش الأحمر في عام ١٩٤٤م. وقد بلغ من حُسن «**ضيافتنا**» أنّنا جعلنا من ابنه، أخيك السِّيامي، المهاجر من أبناء الجيل الثاني، رئيسًا لجمهوريّتنا الجميلة.

كيف يمكن أن نكون مضيافين أكثر من هذا؟ لكن مع ذلك، لا ينبغي أن نقع في الخلط: فالفرق بيني وبينه، كما ترى، هو أنني أنا المضِيف، وهو المضيَّف. لا تنسَ هذا.

وبعد أن وضحتُ هذه المسألة بدقّة، أقول بأنّني أتّفق معك تمامًا حول ما كتبتَه: أنا مولود المضِيف، أمنح أخاك السيامي، وأنت أيضًا «**الاعتراف بما يمكن للآخر أن يضيفه إليه**». لكنني أطلب من «**هذا الوافد، احترام من كان هنا قبلكما**».

وحين أصبحت عائلة ساركوزي فرنسيَّة، وسأعود إلى ذلك لاحقًا، كانت سماء فرنسا مزدانة بمسجد كبير ذي مئذنة جميلة.

---

(٢) كاتبني ذات يوم أحد سكّان منطقة سافوا ليقول لي: إنّه يشير دومًا إلى أنه فرنسي منذ مدّة أقلّ من تلك التي حصل فيها الجزائريّون على الجنسيّة الفرنسيّة.

وأنا مولود الذي يُرحّب بك، متّفق على أنَّه يجب عليَّ أن «**أعرض عليك مشاركتي في ميراثـ[ـي]، وتاريخـ[ـي] [بما فيه ذلك الذي يُدرس في قسم الباكالوريا]، وحضارتـ[ـي]، وفنّـ[ـي] في العيش**»؛ بل إنّني أدعوك بكلّ سرور إلى بيتي لتأكل معي طبقًا من الكُسكس!

ولكن، طبعًا، أنت «**الوافد**» أو أنت من وفد أبوه فحسب، أطلب منك، كما كتبتَ أنت بنفسك، أن تكون لديك «**إرادة أن تنتسب [أنت]، دون عنف، وبطريقة طبيعيَّة، إلى هذا المجتمع الذي ستساهم [أنت] في تحويله، وإلى هذا التاريخ الذي ستساهم [أنت] من الآن فصاعدًا في كتابته**».

«**دون عنف**» كما كتبت: وأنت على صواب، وهذا مهمّ.

نحن ـ الفرنسيّين القدامى ـ لا ندّعي بطولات زائفة، ولا «**نتكلّم لكي لا نقول شيئًا**»؛ إنّنا لا نميل كثيرًا إلى «**الجعجعة**».

إنّنا نحبّ، كما أكّدت أنت على ذلك، «**التواضع الرزين**» ونعوّل عليك لكي تكون قدوة في هذا المجال. وبما أنّك أكّدت أنَّ على «**الوافدين الجدد**» أن يلتزموا جميعًا بهذا السلوك، فإنّنا نعوّل عليك في أن «**تبتعد عن كلّ تباهٍ وعن كلّ استفزاز**».

ذلك أنَّه عليك، أنت الذي فرّ أبوه من سيطرة النظام الشمولي، أن تكون «**واعيًا أشدّ الوعي بأنّك محظوظ لكونك تعيش في أرض تسود فيها الحريَّة**». وهذا يفرض عليك واجب ألَّا تُلغي أيّ شكل من الحريَّة. غير أنّني حين تصلني بعض قراراتك، أشعر بالقلق بهذا الشأن.

وعلى عكسي أنا، وبما أنّك لم توجد في فرنسا إلَّا منذ جيل فحسب، فإنَّ أمامك أشياء كثيرة عليك تعلّمها حول «**قيم الجمهوريَّة التي تشكّل جزءًا لا يتجزّأ من هويّتنا الوطنيَّة**».

وبالنظر إلى وظيفتك، فإنّه يجب أن تتعلّم ذلك بسرعة؛ لأنّ «**كلّ ما يمكن أن يظهر بمظهر التحدّي لهذا الإرث ولهذه القيم، محكوم عليه بالفشل**».

لكنني غير قلق بهذا الصدد، فأنت موهوب جدًّا.

لذا؛ فإنّه يكفي أن أوضح لك الأمور قليلًا، وخاصّة فيما يتعلّق بموضوع العلمانيَّة الذي أتطرّق إليه كثيرًا في دروسي لتلاميذ الباكالوريا، لكي تحصل على علامة ممتازة.

وأوّل ما ينبغي أن تتعلّمه، هو أنَّ العلمانيَّة ليست أبدًا «**الفصل بين الزمني والروحي**»، كما كتبت.

فهذه العبارة تنبعث منها رائحة العصور الوسطى، رائحة المجتمع المسيحي؛ أي: باختصار، نقيض المجتمع العلماني. وبما أنّك نشرت مقالك يوم ٩ ديسمبر، يوم ذكرى صدور «**قانون الفصل بين الكنائس والدولة**»، فإنَّ عبارتك هذه بائسة إلى حدّ كبير.

إن «**الروحي**» و«**الزمني**»، هما مفهومان لاهوتيّان، ويستدعيان وجود سلطات. وقد كان صراع الإمبراطور ضدّ البابا صراع «**سلطة زمنيَّة**» لفرض نفسها إزاء «**سلطة روحيَّة**». وبالتالي فنحن إزاء سيادتين، واحدة دينيَّة وأخرى زمنيَّة.

أمّا في إطار العلمانيَّة، فإنَّ الشعب وحده هو السيّد، وبالتالي فإنَّ «**السلطة**» الوحيدة هي السلطة السياسيَّة المنبثقة عنه. والسلطة، كما قال ماكس فيبر: «**تحتكر العنف المشروع**»؛ أي: القمع باسم القانون.

والدين ليس في المستوى نفسه. فقد يكون له نفوذ على من يقتنعون بصلاحيّته، لكن لا ينبغي أن تكون له سلطة.

حسنًا، والآن بعد أن استوعبتَ الدرس الأوّل، لننتقل إلى الدرس الثاني، وهو يتعلق أيضًا بالعلمانيَّة.

لقد برهنت على هوس غريب بمآذن المساجد، ويبدو أنَّ جهلك بهذا الموضوع مطبق.

ولكي يكون كلامي عمليًّا، سأقصّ عليك تاريخ فرنسا مع ربطه بتاريخي الخاصّ كفرنسي قديم، تاريخ يعود إلى زمن لم تكن فيه أنت بعدُ فرنسيًّا.

في أثناء حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨م مات والد جدّي في جبهة القتال، مثل عدد كبير من الفرنسيّين للأسف، في مناطق مختلفة: من الجزائر، ومن

سافوا (Savoie)، أو: من ليموزين (Limousin)، «**الوطن الصغير**» لأخي السيامي.

وإذا كنتُ أقصّ عليك هذا، فليس من أجل الاكتفاء بالتاريخ الصغير، تاريخ عائلتي؛ بل لكي أذكّرك بالتاريخ الكبير.

وذلك لأنّنا كنّا حوالي مائة ألف، نعم مائة ألف مسلم، مستعدّين للموت أو للإصابة بجروح في ساحة المعركة من أجل فرنسا.

لقد «**وفدنا**» على فرنسا إلى حدّ أنّنا مُتْنَا فيها! وإلى حدّ أنّ «**الرماة المغاربيّين [...] صنعوا لأنفسهم في هذه الحرب، عن جدارة، سمعة قوّة الاقتحام التي لا تُقهر**»(٣).

وقد دارت أطوار هذه المعارك في هذا الجزء من فرنسا المسمّى «**فرنسا القارّية**»، والذي وفدت إليه عائلتي بمناسبة الحرب لتستقرّ فيه، وتحديدًا في باريس.

وبما أن أعدادنا بدأت تتزايد، وكنّا نتوافد على فرنسا من بلدان متعدّدة، فقد طرأت على الجمهوريّة العلمانيّة فكرة جيّدة: بناء مسجد، ذي مئذنة جميلة بطبيعة الحال.

لذلك قرّرت في عام ١٩٠٥م «**ضمان حرّية ممارسة العبادة**» (في المادّة الأولى من قانون الفصل بين الكنائس والدولة). وكلمة «**ضمان**» هنا تعني أكثر من مجرّد الاحترام، إذ تعني: اتّخاذ التدابير الضروريّة لضمان حسن سيرها.

لماذا استغرقتَ وقتًا طويلًا في مقالك لكي تحدّثنا عن مآذن المساجد؟ فهي لم تكن مشكلة بالنسبة إلى الجمهوريّة العلمانيّة؛ بل العكس هو الصحيح.

ومع ذلك، هل تعرف أنّ الاشتراكيّين الراديكاليّين، وأتباع إدوارد هيريو (Édouard Herriot)، أو ليون بورجوا (Léon Bourgeois) (أحد «**آباء**» الأخلاق

---

(٣) B.RECHAM, «Les musulmans dans l'armée française. 1900-1945», *in* M. ARKOUN, ***Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen "ge à nos jours***, Albin Michel, Paris, 2006, p. 743.

العلمانيَّة)، أولئك الذين اتخذوا قرار تخصيص أموال عموميَّة لبناء هذا المسجد، وتلك المآذن، كانوا أكثر علمانيَّة منك أنت عزيزي الكاهن؟

وأنت تعرف أنني أحبّ زيارة المكتبات. وقد وجدت في إحداها كتابًا لمؤرّخ يحكي فيه تاريخ بناء هذا المسجد. وهو مهمّ جدًّا، ويقول فيه مؤلّفه، ألان بوايه (Alain Boyer): «**من الملاحظ أنَّه لم يُثِر أحد حينها مسألة توافق تمويل بناء هذا المسجد مع المادّة الثانية من قانون ١٩٠٥م المتعلّق بالفصل بين الكنائس والدولة، والذي ينصّ على أنَّ الجمهوريَّة لا تعترف بأيّ شعائر ولا تموّلها؛ وقد كان يُمكن إجابة من يُثير ذلك بأنَّ الدولة لا تموّل إلَّا الجانب الثقافي؛ أي: المؤسّسة، وليس المسجد في حدّ ذاته؛ أي: بما هو مكان للعبادة**»[٤].

«**كان يُمكن إجابته**»، وهذا يعني: أنَّ تبرير تمويل الجمهوريَّة وبلديَّة باريس لهذا المسجد، قد تمَّ بعد بنائه بفترة. أمّا حين إنشائه، فلم يعتبر أحد أنَّه يتعارض مع قانون الفصل بين الكنائس والدولة.

بل إنَّ بناء هذا المسجد لم يكن يتعارض مع قانون الفصل إلَّا على نحو ضئيل، إلى درجة أنَّ أحدًا لم يُشر إليه؛ بل إلى حدّ إشارة تقرير لجنة الماليَّة الذي قدّمه هيريو (Herriot) في عام ١٩٢٠م صراحة إلى المسجد إلى جانب المكتبة وقاعة المحاضرات التابعتين له.

وبالتالي، وكما يوضّح المؤرخ ميشال رونار (Michel Renard)، فإنَّ «**تمويل مكان للعبادة من قبل الجمهوريَّة، قد تمَّ التصويت عليه بضمير مرتاح، رغم وجود قانون ١٩٠٥م الذي يفصل بين الكنائس والدولة؛ بل وقد تمَّ الحديث حينها بصفة خاصّة، عن اعتراف فرنسا بالوفاء الثابت لأبنائها المسلمين**»[٥].

كيف يمكن أن نوفِّق بين تمويل الجمهوريَّة للمسجد وبين قانون ١٩٠٥م؟ لا يسعنا إلَّا أن نقدّم بعض الافتراضات بهذا الصدد.

---

(٤) A.BOYER, ***L'Institut musulman de la mosquée de Paris***, CREAM, Paris, 1992, p. 26.

(٥) M. RENARD, «Les débuts de la présence musulmane en France et son encadrement», *in* M. ARKOUN, ***Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen "ge à nos jours***, *op. cit.*, p. 722.

أحد هذه الافتراضات يبدو لي محتملًا جدًّا؛ وهو أنَّ هذا الإجراء قد تمَّ بناءً على قياسٍ: فقد كانت نتيجة المادّة الأولى من قانون ١٩٠٥م حول ضمان حرّية ممارسة العبادات، ذات وجهين:

الأوّل، هو وضع مجموعة من دور العبادة التي كانت موجودة في عام ١٩٠٥م، وكذلك العديد من الممتلكات العقاريَّة العموميَّة (التي تقدّر بالآلاف!)، تحت تصرّف الأديان التي تصلح لها هذه البنايات (وهذا نقص في الأرباح نظرًا لغياب مداخيل الكراء!) لتتّخذها دور عبادة (قبل أن يُضاف تقريبًا مباشرة بعد سنّ قانون ١٩٠٥م، تشريع ينصّ على حقّ ترميم تلك البنايات بتمويل عمومي).

والوجه الثاني، هو وجود إمكانيَّة (واردة في المادّة الثانية نفسها) تقديم أجرة للمرشدين الدينيّين لضمان الممارسة الحرّة للعبادات في الفضاءات المغلقة: مثل المستشفيات، والسجون، والثكنات، والأقسام الداخليَّة للثانويّات...

وقد قال هؤلاء، الذين اتخذوا هذا الإجراء، في قرارة أنفسهم: إذا أخذنا بعين الاعتبار كلّ ما وافقنا على تقديمه من تمويلات لضمان ممارسة الشعائر الدينيَّة الكاثوليكيَّة، واليهوديَّة، والبروتستانتيَّة، فإنَّ أقلّ ما يمكن تقديمه [للمسلمين] هو تمويل عمومي لبناء مسجد ذي مئذنة!

ومن جهة أخرى، فإنَّ أريستيد بريان، عرّاب قانون ١٩٠٥م، قال في شأنه: «**في حال صمت النصوص القانونيَّة أو الشكّ بشأن مداها، فإنَّ الحلّ الليبرالي هو الأوفق لفكر المشرّع**».

أضف إلى ذلك، وهنا سأثير استغرابك يا نيكولا، أنَّ العلمانيّين كانوا يحبّون كثيرًا المآذن. ففي أثناء تحديد اتّجاه القبلة في المسجد الكبير، في مارس/آذار ١٩٢٢م، ألقى ممثّل الحكومة موريس كولرا (Maurice Colrat) خطابًا جميلًا، جاء فيه بالخصوص: «**عندما ستنتصب المئذنة التي ستشيّدونها فوق أسطح المدينة، ستصعد نحو السماء الجميلة لجزيرة فرنسا معلنة عن صلاة أخرى لن تغار منها أبدًا الأبراج الكاثوليكيَّة لكنيسة نوتردام**».

وقد صفّق جميع المسؤولين والمناضلين العلمانيّين الحاضرين بحرارة

لما قاله موريس كولرا. هكذا كان العلمانيّون: إنّهم يضمنون حرّية العبادة، لكنّهم لا يريدون «**تثمين**» «**الجذور المسيحيَّة لفرنسا**».

بل إنّهم اعتبروا، عكس ذلك، أنَّ التعدّد الديني جزء من تاريخ فرنسا، ومن هويّتها الوطنيَّة العلمانيَّة. وكلّما كانت فيها صلوات مختلفة، زاد سرورهم.

وفي ١٥ يونيو ١٩٢٦م، تمَّ تدشين الجامع الكبير بحضور سَلفكِ غاستون دومارغ (Gaston Doumergue) رئيس الجمهوريَّة.

والحقُّ أنَّ عندي أشياء أخرى كثيرة ممّا يمكنني كتابته حول ما جاء في خطابك. لكن البيداغوجيا الجيّدة تقتضي عدم الإطناب في المرّة الأولى.

ولذلك سأكتفي بما قلته، على أن تستوعب جيّدًا هذين الدرسين الأوّلين، واكتب لنا افتتاحيَّة جديدة تصحّح فيها ما كتبته في الأولى. وبعد ذلك، ستكون لنا عودة إلى موضوع «الطائفيَّة» بصفة خاصّة؛ لأنّه يتضمّن أيضًا (وباختصار شديد؟) بضعة أشياء صغيرة تتطلّب المراجعة والتصحيح.

مواطنك العزيز:

مولود بوبيرو (الاسم المستعار لجون بوبيرو).

٢ - كلمة جون بوبيرو أمام اللجنة البرلمانيَّة الخاصّة بمسألة النقاب

(بتاريخ ٢١ أكتوبر/تشرين الأوّل ٢٠٠٩م)

سيداتي، سادتي أعضاء لجنة الإعلام:

أريد في البداية أن أتقدّم إليكم بالشكر على دعوتكم لي للحديث أمامكم. وكما قرأتم في سيرتي الذاتيَّة، فأنا مؤرّخ وعالم اجتماع متخصّص في العلمانيَّة، وقد أغفلت الإشارة فيها إلى أنّني مؤسّس لأوّل كرسي في التعليم العالي (والوحيد إلى يومنا هذا) مخصّص للعلمانيَّة.

وقد قادني هذا المسار العلمي إلى دراسة العديد من الموضوعات من منظور سوسيولوجي وتاريخي، من بينها العلاقات القائمة بين السياسة والدين، والتمثّلات الاجتماعيَّة ودلالاتها الرمزيَّة من منظور سوسيولوجي وتاريخي. والتاريخ لا يعني فقط دراسة الماضي؛ بل دراسة تاريخيَّة المجتمع، والآثار التاريخيَّة الكامنة في الحاضر، ودراسة التغيّرات التي تتمّ عبر الزمان. والمؤرّخ يهتمّ أيضًا بالصيرورة الاجتماعيَّة.

لذا؛ فإنَّ خطابي سيقتصر على تقديم موقف مواطني قائم على معرفة جامعيَّة، وسأعتمد للأسف التلميح أكثر من التصريح نظرًا لضيق الوقت.

تشتغل لجنتكم على موضوع معقّد، يستدعي العديد من العناصر. والمعرفة المتوفّرة لدينا حول النقاب تبيّن أنَّ النساء اللواتي يخترن ارتداءه، يربطن ذلك بنوع من الاحتجاج واتخاذ مسافة قصوى إزاء المجتمع، ويعبّرن بذلك عن رفضه. والمجتمع الذي يرفض أن يكون موضوع نقد لا يمكن أن يكون أبدًا مجتمعًا ديمقراطيًّا، مع أنَّ النقاب ليس بالتأكيد الأسلوب الأمثل للاحتجاج.

لننطلق من هذه المعاينة: يأتي ارتداء النقاب نتيجة عدّة أسباب مترابطة أو غير مترابطة:

- يمكن أن يعني، بطريقة صريحة أو ضمنيَّة: أنَّ المجتمع يُستشعر كتهديد ينبغي الاحتماء ضدّه إلى أقصى حدّ ممكن.

- يمكن أن يشكّل، على نحو ظاهر للعيان، طريقة لإثبات هويَّة جذريَّة في مواجهة ما يُتصوّر أنَّه تنميط اجتماعي، وبالتالي إثبات لمنطق موازٍ قائمٍ على قيم أخلاقيَّة ودينيَّة.

- يمكن أن يعبّر عن إرادة «**عودة إلى الأصول**»، مرتبطة بقراءة حرفيَّة للنّصوص المقدّسة، وعن تمييز بين «الطاهر»؛ أي: المؤمنين بحقّ، و«النجس»؛ أي: مجمل المجتمع.

- يمكن أن يكون أيضًا أسلوبًا متطرّفًا لوصم مضادّ في مواجهة تمييزات مستشعرة.

- وأخيرًا، وبما أنَّ النقاب هو لباس للنّساء حصرًا (للرّجال رموز أخرى مميّزة)، فإنّه يعارض ما درجت عليه المجتمعات الديمقراطيَّة الحديثة من ضرورة أن تكون أدوار الرجال وأدوار النساء قابلة للتبادل.

- ومن جهة أخرى، يعبر النقاب عن رفض جذري لما يبدو إفراطًا في جَنْسَنةِ المرأة مرتبط بوسائل الاتصال الجماهيري، وبتزايد تسليع المرأة في المجتمعات الحديثة.

وهذه الأسباب الأخيرة هي من دون شك أكثر أهميَّة عندما يكون ارتداء النقاب أمرًا مفروضًا.

لكن حتى حين يكون ارتداء النقاب اختيارًا، فإنّه يقود إلى اتّجاه خاطئ.

وبهذا؛ فإنَّ رفض السقوط في شَرَك التنميط الاجتماعي، يقود في هذه الحالة، إلى ارتداء النقاب. وهذا أمر مختلف كلّ الاختلاف عن تعبير المرء عن هويّته بواسطة هذا أو ذاك من الرموز: فمن خلال النقاب، تُختزل شخصيَّة المرأة في هويَّة واحدة، وتمّحي إلى أقصى الحدود خصائصها الشخصيَّة الأخرى، وتُهدر فردانيّتها.

وقد ألحّ العديد من الأشخاص الذين استمعتم إليهم، عن حقّ، على أهميَّة الوجه من حيث هو ما يقدّم ذاتنا إلى الآخرين، وطريقة للجمع بين الانتماء للمجتمع؛ أي: العلاقة مع الآخر وبين الفردانيَّة. ومع ذلك، فإنَّ النقاب ليس هو الانحراف الوحيد الذي يسير في هذا الاتجاه، إذ إنَّ الإدمان على العالم الافتراضي يمكن أن يعتبر إلى حدّ كبير مماثلًا لهذا الانحراف. كما أنَّ التضخيم الذي يضفيه البعض على «الجذور» يؤدّي إلى انفصال رمزي عن شعوب أخرى منخرطة معنا في بناء المستقبل.

علاوة على ذلك؛ فإنَّ الهوس بالطهارة يتجلّى اليوم بطرق متعدّدة، في عقائد مختلفة دينيَّة وغير دينيَّة؛ بل إنَّ الطريقة التي يتمّ بها اليوم الدفع بالعلمانيَّة إلى الواجهة تشترك هي أيضًا في المنطق نفسه. وكما تعرفون، فإنَّ رفض منح النساء إمكانيَّة تقلّد نفس أدوار الرجال الاجتماعيَّة، هو موضوع عدّة استراتيجيّات، غالبًا ما تكون ضمنيَّة وماكرة، بقدر ما هي فعّالة.

إنَّ البحث المتزايد عن الهويَّة، والرغبة شبه المرضيَّة في التطهّر لا يُؤدّيان إلَّا إلى طرق مسدودة، إن لم يكن إلى إضفاء طابع كاريكاتوري على ما يُزعم محاربته.

يتعلّق الأمر إذن بأجوبة خاطئة عن صعوبات؛ بل عن معاناة حقيقيَّة تعترض عدّة أشخاص في مجتمع اليوم. والنقاب هو رمز مرئي لذلك، لكنّه أقلّوي جدًّا.

ويُحتجّ بالعلمانيَّة باستمرار في مواجهة الحجاب، لكنّ مطالب العلمانيَّة في الواقع مختلفة جدًّا قدر اختلاف قطاعات المجتمع. ولتسمحوا لي بالتذكير، باختصار شديد، ببعض هذه المقتضيات التي تهمّ موضوعنا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

يتعلّق أول مطالب العلمانيَّة وأقواها، بالجمهوريَّة ذاتها، إذ ينبغي أن تكون مستقلّة عن «الأديان والقناعات» الفلسفيَّة الخاصّة، وألّا تُضفي طابعًا رسميًّا على أيّ منها، وأن تضمن حريَّة الضمير والمساواة في ممارسة الشعائر.

لكن ممارسة هذه المبادئ في فرنسا تعرف بعض الخروقات. فرغم ما

تنصّ عليه المادّة الثانية من قانون ١٩٠٥م، فإنّه توجد في منطقة الألزاس موزيل ثلاث «**ديانات معترف بها**»، وهي الكاثوليكيَّة، واليهوديَّة، والبروتستانتيَّة. وقوانين الفصل بين الكنائس والدولة، التي تمَّ التصويت عليها بين عامي ١٩٠٥ و١٩٠٨م تتيح تطبيقها بتساهل مع الديانات، إذ سمحت (من بين مسائل أخرى) بالتفويت في دور العبادة الموجودة حينها لجميع الديانات مع التكفّل بترميمها مجانًا.

لكن الإسلام لم يكن موجودًا آنذاك في فرنسا. ومع ذلك، فإنَّ الجمهوريَّة ومن دون أي قصد تمييزي، تبذل مجهودًا كبيرًا لتحقيق المساواة بين الأديان، على حساب الإسلام.

ورغم بعض التقدّم، فإنَّها ما تزال بعيدة عن تحقيق تلك المساواة.

أمّا المطلب الثاني للعلمانيَّة، فيرتبط بالمؤسّسات التي لا يُسمح بالقيام داخلها بالأعمال التبشيريَّة. وقد منع الرأي الذي أدلى به مجلس الدولة في عام ١٩٨٩م ارتداء الرموز الدينيَّة الظاهرة في المدارس العموميَّة، التي قد ترتبط بمظاهر تبشير، لكنّه سمح باللباس غير المصحوب بتصرّفات مخلّة بالنّظام.

وقد ذهب قانون ٢٠٠٤م إلى أبعد من ذلك فيما يتعلّق بمؤسّسات التعليم الابتدائي والثانوي، دونًا عن الجامعة التي يدرس فيها راشدون، وهو أمر له دلالة بالغة، إذ أحدث بذلك خرقًا كانت له نتائج متناقضة، إذ أدّى بالخصوص إلى خلق عمليَّة بناء مدارس خاصّة «ذات طابع» إسلامي خاصّ.

وقد نكون متشبّثين بحريَّة التعليم (الجمهوريَّة) ونتساءل عن النتائج المتناقضة لقانون «علماني» تكون إحدى نتائجه تشجيع تعليم خاصّ ديني. لكن مهما كانت الحال، فإنَّ هذا يبيّن أنَّ نتائج قانون ما لا تخلو من التباس، وأنّ بعضها لا يُمكن مطلقًا توقّعه.

أمّا القطاع الثالث من المجتمع، فهو الفضاء العمومي للمجتمع المدني، وهو في الوقت نفسه امتداد للفضاء الخاصّ ومكان للنقاش وللتعدديَّة، ولتنوّع كبير في التعبيرات. وهنا، يتمثّل المطلب الأساسي للعلمانيَّة في ضمان الحريَّة. علمًا بأنّ تصوّرنا للحريَّة والتعدديَّة اليوم بات أوسع ممّا كان منذ خمسين عامًا.

هل يعني هذا أنه لا يوجد مع ذلك أيّ مطلب للعلمانيَّة في هذا الفضاء العمومي للمجتمع المدني، وفي الفضاء الخاص؟ لا أعتقد ذلك. وديباجة الدستور تقدّم المبادئ التي تقوم عليها جمهوريّتنا، ومن بينها المساواة بين الجنسين.

ونحن نعرف جميعًا بوجود مسافة بين الواقع المثالي والواقع العيني، وأنّ غايتنا هي العمل باستمرار من أجل تقليص هذه المسافة. فكيف نقوم بذلك؟ من الضروري أن نقوم بتمييز بين ما لا يمكن استدراكه (l'irréversible) وما يمكن استدراكه (le réversible).

فما لا يمكن استدراكه يستهدف الفرد في لحمه الحيّ، وفي كيانه نفسه، ويتحوّل إلى ضرب من القدر. وعلى القوّة العموميَّة أن تَحول، ما أمكنها ذلك، دون تعرّض الأفراد لما لا يمكن استدراكه كي لا يطبعهم طوال حياتهم، ولكي يكون لهم حرّية الاختيار الشخصي. ويمثّل ختان الفتيات نموذجًا لما لا يمكن استدراكه. وبإمكان القانون منع هذه الظاهرة والمعاقبة عليها.

أمّا بخصوص ما يمكن استدراكه، فإنَّ احترام الحريَّة الفرديَّة هو أولويَّة لا يحدّها سوى الإخلال البَيِّن بالنظام العامّ الديمقراطي، أو المسّ بصفة أساسيَّة بحقوق الغير.

ويتعلّق ما يمكن استدراكه بمظهر الشخص: فسواء كان الشخص مستورًا أو منكشفًا، فإنَّ الأمر لا يتعلّق بالشخص بما هو كذلك؛ بل بالصورة التي يراه عليها الآخرون في لحظة معيّنة. فنحن نرتدي الثياب ونخلعها متى نريد، وهي لا تلتصق بجلودنا، ويمكننا أن نغيّر رأينا ونلبسها بطريقة أخرى متى اقتنعنا بذلك.

ومنذ عهد قديم، أبدت حكمة الشعوب ملاحظة ذات قيمة سوسيولوجيَّة لا نقاش فيها: «**ارتداؤك ثوب كاهن لا يصنع منك كاهنًا**». وهذا ما يدعونا إلى عدم الحكم على الناس من خلال المظهر: فأن تلبس إحداهنّ زيًّا يغطّي سائر الجسم، سواء تعلق الأمر براهبة كرمليَّة أو بمسلمة، فإنَّ هذا لا يعني أن نختزلها فيما ترتديه وأن نُذيب فرديّتها في لباسها.

بل ينبغي علينا، عكس ذلك، أن نفصل بين كينونتها ومظهرها، وأن نتصرّف ونحن مقتنعون بأنها، مثل كلّ شخص بشري، تملك أوجهًا متعدّدة يمكنها متى شاءت أن تُبدي أحدها، بما فيها ذاك الذي لا تظهره الآن. وعلى غرار لعبة البلياردو، فإنَّ الهدف لا يُدرك بطريقة مباشرة.

وبين المباح والمحظور، يوجد ما يمكن التسامح بشأنه، ذاك الذي نحاربه عن طريق الإقناع والقدوة، والذي نتعامل معه كلّ حالة على حدة، حرصًا منّا على الجدوى. وفيما يتعلّق بما يمكن استدراكه، فإنَّ ضبطه حين تتطلّب بعض ضرورات الحياة العامَّة ذلك، أسلم بكثير من تشريعه بقانون.

كما أنَّ انخراط الفعاليّات الاجتماعيَّة في محاربة فرض ارتداء ملابس معيّنة هو أيضًا مسألة مهمَّة.

لكن وضع قانون يؤدّي إلى منع النساء اللواتي يُفرض عليهنّ ارتداء النقاب من التنقلّ في الفضاء العمومي، سيؤدّي إلى خلق وضعيَّة أسوأ من الوضعيَّة الحاليَّة. وبالنسبة إلى من يرتدين النقاب عن اختيار، فإنَّ الإكراه تكون نتائجه عكس نتائج الإقناع، والحال أنَّ الأمر يتعلّق أساسًا بقناعة.

وبالنسبة إلى من يريدون الإقناع ومؤهّلين لذلك، فأرى أنّهم بصفة خاصّة، أغلبيَّة مواطنينا المسلمين المعارضين لارتداء النقاب، بينما قد يؤدّي استخدام قوّة الإكراه القانوني، إلى نتائج كارثيَّة. ذلك أنَّ هذا الإكراه حين لا تفهم مقاصده بطريقة سليمة، وحين يُطبّق في وضعيَّة صعبة في الغالب، يقوّي لدى هؤلاء النساء شعورًا بالمظلوميَّة، وهو شعور نعرف من جهة أخرى، أسبابه ومبرّراته.

إنَّ هذا الشعور بالمظلوميَّة، وهذا سبب أساسي لكي نكون في الوقت نفسه رافضين بصرامة للنقاب ولِسَنِّ قانون يحظر ارتداءه، سيتجاوز إلى حدّ كبير القلّة القليلة من النساء والرجال المؤيّدين لارتدائه. ولا بدّ من الانتباه إلى أنَّ هذا القانون الذي قد يُسنّ، سيكون ثاني القوانين الذي سيبدو، على المستوى الرمزي ومهما قلنا عنه، قانونًا يستهدف الإسلام، رغم أنّكم لا تسعون إطلاقًا إلى مثل هذا الأمر.

إنَّ سنّ مثل هذا القانون سيؤدّي إلى الدخول في دوامة، سيكون من

الصعب الخروج منها. وستتعاظم الفكرة الخاطئة التي ترى أنَّ المجتمع العلماني «مناهض للمسلمين» عند العديد من المسلمين، وبصفة خاصّة عند المسلمات اللواتي يعارضن اليوم ارتداء النقاب. وبالعكس، فإنَّ العناصر المناهضة للمسلمين في المجتمع الفرنسي، سترى في هذا القانون الجديد تشجيعًا لنزعتها تلك، وستؤوّله بطريقة مغالية، كما سبق أن فعل البعض للأسف، بخصوص قانون ٢٠٠٤م.

وبالتالي ستُظهر الدائرة المفرغة للوصم الاجتماعي، وللتمييز العنصري على أساس الاسم أو اللون، وللتطرّف، أن لا مشكلة حُلّت؛ بل على العكس من ذلك أنَّ المشاكل استفحلت. وحينها، سيبدو للبعض أنّه من الضروري سنّ قانون ثالث. لكن هذا لن يؤدّي إلّا إلى تفاقم الأمور، وسيطالب البعض بسنّ قانون رابع، وهكذا دواليك...

ولعمري إنَّ مثل هذا السيناريو الكارثي غير مستبعد؛ فقد سبق له أن حصل مباشرة بعد قضيَّة درايفوس في خضمّ الحملة المناهضة للأبرشيّات. فبتمسّك كلّ طرف بموقفه، كان كلّ تدبير يُتّخذ إلّا واستدعى اتخاذ تدبير آخر أشدّ منه. وقد تغذّت هذه المعركة من قيم الجمهوريَّة، ومن الدفاع عن الحريَّة، ومن التحرّر المواطني.

وتُظهر الندوات التي عُقدت حول هذه الأحداث بعد مرور مائة سنة عليها، أنَّ حكم المؤرّخين، مهما كانت توجّهاتهم، مختلف تمام الاختلاف. فهذه الرغبة في إقامة «علمانيَّة شاملة»، وهذا ما كان يطلق عليها في تلك الحقبة، كان يمكنها جرّ الجمهوريَّة نحو الضياع، ولا يمكن أن تكون لها نتائج تحرريَّة. وقد أثنى المؤرخون على الدور الذي لعبه أرستيد بريان (Aristide Briand) في تغيير مسار العلمانيَّة، وإقامة علمانيَّة «هادئة».

وقد ظهر أنَّ «العلمانيَّة المرنة» هي أكثر صلابة ممّا قد يبدو، وأكثر قدرة على مواجهة العواصف من «علمانيَّة متصلّبة» مكذوبة، قد يُغرينا مظهرها الضخم، والحال أنَّ مظهرها تحديدًا هو نقطة ضعفها.

وقد تبيّن لي انطلاقًا من نتائج العمل الميداني الذي قمت به، أنَّ تعيين لجنة برلمانيَّة تختصّ فحسب بالنظر في مشكل النقاب، قد طرح مُقَدَّمًا أمامها صعوبة استنكار المسلمين لها، وأنتجت إحساسًا شاملًا بوجوب التضامن بين

الضحايا، وغَذَّت في نفوس المسلمين مخاوف الإقصاء.

ومن المؤكد أن لجنتكم ستعمل بجدّ دون شكّ، على اقتراح تدابير أكثر عموميَّة، لكن استحضار الهفوات التي سبق للجنة ستازي أن سقطت فيها حول هذا الموضوع، وشعور بعض أعضائها بالإحباط جرّاء ما تعرضّت له اقتراحاتهم من إهمال، وفرض أخرى بطريقة انفراديَّة، قد يدفعنا إلى الخوف من أن تكرّر لجنتكم هذه التجربة السيّئة.

وقد يذهب البعض إلى القول بأنه كان من الأجدى العمل على تنفيذ اقتراحات لجنة ستازي بدل إهمالها والتركيز فحسب على مسألة النقاب.

ومن أجل تعزيز علاقة الثقة التي ينبغي أن توجد بين الجمهوريَّة ومواطنيها المسلمين، ولعزل التطرّف ومحاربته على نحو أفضل، يبدو لي أنَّه يجب عليكم، من الآن، اتخاذ مبادرة جريئة تتمثّل في تحويل لجنتكم إلى لجنة تفكير في مجموع المشاكل المرتبطة بمسألة تنوّع المجتمع الفرنسي.

ولئن كان هذا التنوع أمرًا غير جديد تمامًا، فإنَّ مداه هو علامة على تحوّل يعيشه مجتمعنا، على غرار مجتمعات ديمقراطيَّة حديثة أخرى، في سياق دولي مضطرب.

لذا؛ فإنّه من غير المفاجئ أن يترافق هذا التحوّل مع توتّرات وأخطاء، وشكوك، وحتّى مخاوف.

إنَّ على ممثّلي الأمَّة رسم سُبُل المستقبل.

أشكر لكم انتباهكم.

٣ - حول قانون ١٩٠٥م

في فرنسا، ومنذ الاحتفال بالذكرى المئويَّة لقانون سنة ١٩٠٥م، أصبحت الإحالة إليه (وتمجيده) طقسًا اعتياديًا، كلما استُدعي مفهوم العلمانيَّة. ويشكل هذا تقدّمًا؛ لأنّ العلمانيَّة الفرنسيَّة كانت تُربط بين عامي ١٩٨٩ و٢٠٠٥م بالثورة الفرنسيَّة، في خضمّ الاحتفالات بذكراها المئويَّة الثانية، وفي علاقة بإيديولوجيَّة من أطلقوا على أنفسهم «**الفلاسفة الجمهوريّون**». غير أنَّ ذلك كان خطأً مزدوجًا.

ويتمثّل **الوجه الأوّل** من الخطأ في أنَّ الثورة وإن أعلنت عن مبادئ علمانيَّة (وهو أمر مهمّ جدًّا)، وأرست مجموعة من التدابير العلمانيَّة، إلَّا أنَّها لم تفلح في كسر التواطؤ بين السياسة والدين. فقد باءت مختلف سياساتها الدينيَّة بالفشل، بما في ذلك سياسة الفصل بين الدولة والكنائس في عام ١٧٩٥م التي تعايشت مع الحفاظ على شعائر ثوريَّة رسميَّة إلى حدّ ما، ولم تحل دون العودة إلى ممارسة الاضطهاد انطلاقًا من عام ١٧٩٧م. وقد أعادت الفيدراليَّة الوطنيَّة للفكر الحرّ نشر الدراسة التي أنجزها المؤرّخ الكبير ألبير ماتياز (Albert Mathiez)[١]، والتي بيّن فيها أنَّ الثوّار «**كانوا شغوفين بالوحدة، شغفًا رومانيًّا وكاثوليكيًّا**»، وأنّه لم يكن «**في مثل هذا المجتمع مكان للدولة العلمانيَّة والمحايدة. [...] وإذا كانت الثورة قد مهّدت لولادتها، فإنَّ ذلك قد تمَّ من بعيد جدًّا، وبطريقة غير مباشرة**». وهذا قول فصل لا مزيد عليه.

أمَّا **الوجه الثاني** من الخطأ، فيتمثّل في أنَّ هذه الإحالة إلى الثورة

---

(١) A. MATHIEZ, «La séparation des Églises et de l'État a-t-elle existé réellement sous la Révolution française?», *in* SCHIAPPA J.-M. (dir.), ***1905! La Loi de séparation des Églises et de l'État***, Syllepse, Paris, 2005, p. 15-25.

وضعت في الغالب في مركز أطروحتها شخصيَّة نيكولا دي كوندورسيه (Nicolas de Condorcet) بوصفه أحد أبرز شخصيّاتها الرمزيَّة. ولا شكّ في أنَّ هذا الأخير يستحقّ أن يُدرج بين روّاد العلمانيَّة، غير أنَّ استحضاره تغاضى عن أمرين:

الأوّل: هو أنَّ كوندورسي كان ذا نزعة جيرونديَّة (Girondin) ومناهضًا لليعقوبيَّة، بينما اختلطت الإحالة إليه على نحو كبير بتمجيد القيم اليعقوبيَّة، دون أيّ تفسير لهذا الربط المتناقض.

أمّا الثاني: فيتمثّل في أنَّ كوندورسي وهو من ضحايا الثورة ذاتها، لم يتسنّ له مطلقًا تطبيق أفكاره، ولم يتمّ بالتالي اختبارها على أرض الواقع(٢).

(٢) J. BAUBÉROT et M.MILOT, *Laïcités sans frontières*, *op. cit.*

قانون «مشهور أكثر منه معروفًا»

وبناء على ما سبق؛ فإنَّ الأسلم هو الإحالة إلى قانون ١٩٠٥م لا إلى الثورة الفرنسيَّة، وذلك شريطة توفّر حدّ أدنى من المعرفة به، وعدم تأويله كما اتّفق. إلَّا أنَّ قانون ١٩٠٥م هو أكثر اشتهارًا منه معرفة. وأنا أتساءل عما إذا كان بإمكان العديد ممّن يستدعيه بطريقة خطابيَّة، تقديم محتوى ولو عَشْر موادّ من بين موادّه الأربعة والأربعين. فبعض تلك الموادّ يتعلّق بمشاكل تقنيَّة طرحت في نهاية نظام معاهدة الديانات المعترف بها، كما أنَّ واضعه الأساسي أريستيد بريان (١٨٦٢ ـ ١٩٣٢م) قام بتعديله في يناير/كانون الثاني ١٩٠٧م في إطار صياغة قانون آخر حول العلمانيَّة، وهو ما يُظهر أنَّه لم يكن يعتبره عقيدة جامدة؛ بل إنَّ هذا القانون خضع لاحقًا لعدّة تعديلات، بحيث علينا التساؤل دومًا حين نستعيده هل نتحدّث عن هذا القانون في صيغته الأصليَّة، أم بعد ما طرأ عليه من تعديلات وكما يُطبّق اليوم.

هناك تدقيق آخر يجب التأكيد عليه؛ وهو أن هذا القانون يتعلق بالفصل بين «**الكنائس والدولة**»، وليس الفصل بين «**الكنيسة والدولة**» كما يقول ذلك أو يكتبه بعض الصحافيّين والشخصيّات السياسيَّة. وصيغة الجمع هنا أساسيَّة، ذلك أن لفظ «**الكنيسة**» بصيغة المفرد (ومعها أيضًا عبارة «**كنيسة فرنسا**»، التي نجدها في بعض الكتابات)، تُفرد الكنيسة الكاثوليكيَّة. إذ هناك، في أغلب الأحيان، ميل لدى الوعي الجمعي في اعتبار الكاثوليكيَّة معيار المشروعيَّة في المجال الديني.

وينبغي أيضًا تسجيل أنَّ لفظ «**كنائس**» يُفهم بمعنى عامّ كتنظيم ديني، ما دام هذا القانون يفصل الديانة الإسرائيليَّة عن الدولة، مثلما يفصل عنها البروتستانتيَّة اللوثريَّة والكالفينيَّة، والكاثوليكيَّة. وقد كان من الأصوب

الحديث عن فصل «**الديانات**» لا «**الكنائس**» عن الدولة. ومنذ الثورة الفرنسيَّة استعملت كلمة «**الديانات**» للإشارة إلى «**الأديان**» (بصيغة الجمع). ذلك أنَّ كلمة «**دين**» في ظلّ النظام القديم، تحيل حصرًا إلى الكاثوليكيَّة (وحتى في فترة مرسوم نانت، كان الحديث عن الدين المزعوم إصلاحه [البروتستانتيَّة]).

على أنَّ أهمّ ما في الأمر، هو فلسفة القانون السياسيَّة، وخاصّة الطريقة التي قطعت بها مع الغاليكانيَّة، ذاك النظام السياسي الديني الذي تمَّ إرساؤه تدريجيًّا من قبل الملكيَّة الفرنسيَّة، واحتفظت به الثورة الفرنسيَّة وكذلك نابوليون بونابارت، مع إدخال تغييرات طفيفة عليه.

الغاليكانيَّة والصراع بين الدولة والكنيسة الكاثوليكيَّة

تتضمّن الغاليكانيَّة، كما سبق أن رأينا[1]، ثلاثة مظاهر:

الأوّل والأساسي هو: أنَّ العقيدة الغاليكانيَّة تعطي الحقّ للسياسي (الملك، أو برلمان النظام القديم...) في التدخّل في شؤون الكنيسة الكاثوليكيَّة في فرنسا.

والثاني هو: أنَّ هذا الحقّ يتضمّن العمل على الحدّ من تدخّل الكرسي الرسولي (Saint-Siège) في حياة الكاثوليكيَّة الفرنسيَّة.

وأخيرًا، فإنَّ حقّ التدخّل هذا يُستكمل بواجب حماية السلطة السياسيَّة لهذه الكنيسة: حيث يتمتّع رجال الدين بامتيازات معيّنة، وعلى السلطة السياسيَّة قمع «الهرطقة» وكلّ احتجاج داخلي أو خارجي على السلطة الدينيَّة، وبذلك تكون الذراع المسلّحة للكنيسة.

وقد تمَّ تعليق هذا الواجب الأخير في فترة العمل بمرسوم نانت (١٥٩٨م) الذي منح بعض الحقوق للبروتستانت الكالفانيّين الفرنسيّين. ومع التخلّي التدريجي عن هذا المرسوم، ثمَّ نقضه بصفة تامَّة في عام ١٦٨٥م، تكفّلت السلطة السياسيَّة من جديد وبقوّة بالقيام بهذا الواجب. وقد استمرّ اضطهاد البروتستانت في فترات متقطّعة إلى حدود السنوات ١٧٦٠ - ١٧٧٠م، رغم ما طرأ من تحوّل ثقافي في المجتمع مع تطوّر الأنوار.

ومن المعلوم أنَّ فولتير (Voltaire) ألّف في عام ١٧٦٣م **رسالة في**

---

(١) انظر: الصفحة ٥٢ من هذا الكتاب.

التسامح (*Traité de la tolérance*) احتجاجًا على ما سُمّي «قضيَّة كالاس» (affaire Calas) إشارة إلى اسم الرجل الذي أُعدم ظلمًا لمجرّد أنَّه بروتستانتي. كما أُعدم أيضًا لوشوفالييه دو لابار (le Chevalier de La Barre) أحد المفكّرين الأحرار؛ لأنّه رفض الركوع أمام القربان المقدّس. كما أنَّ الجانسينيّين الكاثوليك (jansénistes catholiques)، تعرضّوا بدورهم إلى المطاردة.

وقد عمّقت الثورة الفرنسيَّة المظهرين الأوّلين لهذه الغاليكانيَّة العريقة في الدستور المدني للكهنوت لعام ١٧٩٠م، والذي أعادت السلطة السياسيَّة بواسطته تنظيم الكنيسة الكاثوليكيَّة، وغيّرت فيه منهج الدراسات الكنسيَّة (ecclésiologie) دون استشارة البابا، ورغم معارضة هيئة الأساقفة لذلك. غير أنها قطعت مع المظهر الثالث للغاليكانيَّة بإعلانها «**حريَّة المعتقد**» (في دستور ١٧٩١م، بينما لم يتحدّث إعلان ١٧٨٩م إلّا عن حريَّة «**التعبير عن الآراء، بما فيها الدينيَّة**»). غير أنَّه سرعان ما تمَّ قمع كلّ الأديان (١٧٩٣م) بوصفها مصدر «**تعصّب**» و«**خرافة**» (وهي طريقة للنظر إليها باعتبارها «**هرطقات**»)، لتنبثق ديانات ثوريَّة رسميَّة. وقد سبق أن أشرنا أعلاه إلى محاولة الفصل بين الكنيسة والدولة في عام ١٧٩٥م، وهو الأمر الذي فشل أيضًا.

وقد تمخّض عن هذا الفشل المتعدّد المستويات ما عُرف بالصراع بين «**فَرَنْسَتَيْن**»؛ أي: بين الكنيسة الكاثوليكيَّة والدولة، الذي حاول نابوليون تجاوزه باعتماد سياسة دينيَّة جمعت بين:

- اتّفاق مع البابا (معاهدة ١٨٠١م).
- إرساء نظام تعدّدي مغلق من «**الأديان المعترف بها**».

خضعت فيه بالإضافة إلى الكاثوليكيَّة، كلّ من البروتستانتيَّة اللوثريَّة والكالفينيَّة والديانة الإسرائيليَّة، وتبعًا للمنظور الغاليكاني، لحماية الدولة ومراقبتها. وقد تجلّت هذه الحماية بطريقتين: اعتبار المسّ بالديانات المعترف بها جنحة[٢]، وتقاضي كهنوت هذه الديانات أجرة من الدولة؛

(٢) بهذا، فإنّ توزيع الإنجيل من قبل الباعة المتجوّلين البروتستانت، كان يمكن اعتباره مسًّا بالديانة الكاثوليكيّة المعترف بها (وفي هذه الحقبة، كان على الكاثوليكي الذي لا ينتمي إلى هيئة رجال الدين أن يأخذ إذنًا من القسّ كي يتمكّن من قراءة الإنجيل، وكان ملزمًا بقراءته في نسخته الكاثوليكيّة).

وبالتالي فقد وسّع هذا النظام الشامل لعدة أديان من الهيمنة الغاليكانيَّة للسلطة السياسيَّة (طبقًا لما نصّت عليه الأحكام الأساسيَّة لعام ١٨٠٢م). أمّا المراقبة، فقد كانت تقتضي من رجال الدين الولاء للحكومة والحدّ من حرّيتهم. وعلى سبيل المثال، فقد كانوا ملزمين بطلب ترخيص من السلطات لكي يتجوّلوا خارج فضاءاتهم الدينيَّة، أو لعقد اجتماعات.

- وأخيرًا، تخلّي الدولة نسبيًّا عن الدين: ففي عام ١٨٠٤م، فصلت المدونة المدنيَّة للفرنسيّين بين القانون المدني والمعايير الكاثوليكيَّة، بحيث أضحت الأديان لا تتكفّل إلَّا بالسهر على التنشئة الأخلاقيَّة، في حين أضحى القانون المدني في جملته مُعلمنًا.

وقد كانت هذه السياسة الدينيَّة تتطلّب سلطة قويَّة، غير أنَّ فرنسا عرفت خلال ستّين عامًا، من عام ١٨١٥ إلى عام ١٨٧٥م، تعاقب خمسة أنظمة سياسيَّة. وفي هذا السياق، فإنَّ الصراع بين فَرَنْسَتَيْن وإن لم يتّخذ طابع العنف المادّي كما كان الأمر في ظلّ الثورة، إلَّا أنَّه طفا على المستوى الإيديولوجي بين فرنسا مناهضة للكهنوت ومنادية بقيم الثورة الفرنسيَّة لعام ١٧٨٩م، وفرنسا ذات نزعة كهنوتيَّة، تشكّل الكاثوليكيَّة عندها «**روح**» الأمَّة. ومن هنا، فقد تقاربت هاتان القوّتان مع رؤيتين سياسيّتين مختلفتين، إحداهما جمهوريَّة والأخرى ملكيَّة.

وقد أدّى اعتماد «**الاقتراع العامّ**» (وهو ذكوري في الواقع) في عام ١٨٤٨م، إلى إضفاء طابع راديكالي على هذا الرهان، بحيث بلغ الصراع السياسي الديني ذروته في عقد السبعينيات من القرن التاسع عشر. ومنذ ذلك الحين، كرّس صعود الجمهوريين إلى سدّة الحكم في الأعوام ١٨٧٠ - ١٨٨٠م انتصار فرنسا المناهضة للكهنوت على فرنسا الكهنوتيَّة. ولكي يتسنّى لهذا الانتصار الثبات وللجمهوريَّة الاستقرار بصفة نهائيَّة في فرنسا، كان ينبغي العمل على الحدّ من التأثير السياسي الاجتماعي للكاثوليكيَّة إلى أقصى حدّ ممكن.

ومع ذلك؛ فإنَّ التدابير التي اتخذها الجمهوريون بهذا الصدد، كانت مناهضة للكهنوت دون أن تكون مناهضة للدّين؛ بل إنها شجّعت، على العكس من ذلك، حرّية من يخالف الآراء الرسميَّة للكنيسة الكاثوليكيَّة.

وبهذا لم يعد توزيع جمعيّة بروتستانتيّة لنسخ من الإنجيل مبرّرًا لقمعها. كما أضحى بإمكان «**الديانات غير المعترف بها**» التي كانت تُمنع من ممارسة بعض الاحتفالات في ظلّ الإمبراطوريّة الثانية وفي بداية عقد السبعينيات من القرن التاسع عشر، إقامة احتفالاتها الدينيّة في أمان.

وقد شكّل قانون الطلاق الذي أعيد العمل به في عام ١٨٨٤م، حريّة جديدة للبروتستانت واليهود والمفكّرين الأحرار، كما لعديد الكاثوليك الذين لا يتقاسمون بالضرورة موقف سلطاتهم الدينيّة حول هذا الموضوع.

كما سمحت القوانين المتعلّقة بالمقابر للمفكّرين الأحرار بإمكانيّة عدم الخضوع عند وفاتهم لشعائر الدفن المسيحي، وللأشخاص المتحوّلين إلى البروتستانتيّة المطرودين من رحمة الكنيسة أو ممّن اعتُبروا ذوي «**حياة سيئة**» بألّا يُدفنوا في القسم المخصّص لهم في المقابر والمعروف باسم «**الأرض الملعونة**».

ولهذا؛ فإنّ إضعاف سلطة الكنيسة الكاثوليكيّة كان يعني في كثير من الحالات، توسيع الحرّيات.

وأخيرًا، وكما أشرنا سابقًا[٣]، فقد استفادت الكنيسة الكاثوليكيّة ذاتها بشكل كبير من القوانين التي سنّت حول حرّيات الصحافة، والاجتماع، والعمل النقابي؛ بل وحرّية تكوين الجمعيّات (باستثناء الأبرشيّات). والحقّ أنّ الكاثوليكيّة لم تشهد في تلك الفترة تضاؤل نفوذها بقدر ما كان الأمر يتعلّق بتحوّل في فضائها الاجتماعي: فحتى وإن لم يتمّ حينها القطع مع النظام الوئامي بين الدولة والكنيسة الكاثوليكيّة، فإنّ الرابط بينهما قد تراخى؛ وبالمقابل، أضحت الكاثوليكيّة جزءًا أساسيًّا من المجتمع المدني الذي ازدهر بفضل الحرّيات الجديدة.

---

(٣) انظر: الصفحة ص٥٠ وما بعدها.

قانون ١٩٠٥م قطيعة مع الغاليكانيَّة

بعد فترة السعي إلى تبنّي «علمانيَّة شاملة» (١٩٠٠ ـ ١٩٠٤م)، التي تلت قضيَّة درايفوس[1]، عاشت فرنسا منعطفًا جديدًا مع صدور قانون الفصل بين الكنائس والدولة في ٩ ديسمبر ١٩٠٥م وقطعه مع المظاهر الثلاثة للغاليكانيَّة.

تُشير المادّة الأولى من هذا القانون إلى أنَّ: «**الجمهوريَّة تضمن حريَّة الضمير**» وأنَّها «**تضمن حرّية ممارسة الدين**»، ولا قيود على ذلك إلَّا ما ينصّ عليه هذا القانون نفسه حرصًا على «**النظام العامّ**» الديمقراطي. وبهذا ألغي حقّ تدخل السلطة السياسيَّة في شؤون الديانات ومراقبتها. والأهمّ بهذا الصدد، هو دخول الدين في إطار القانون العامّ لمجتمع ديمقراطي.

أمّا المادّة الثانية، فتشير إلى أنَّ «**الجمهوريَّة لا تعترف، ولا تدعم، ولا تموّل أيّ طائفة دينيَّة**»، معلنة بذلك نهاية ما تبقّى من واجب حماية الدولة للدين، وهو الواجب الذي تمَّ إقراره منذ ١٨٠٢م عقب معاهدة «**الديانات المعترف بها**» (وهذا ما تدلّ عليه العبارة التقنيَّة: «**لا تعترف الجمهوريَّة بأيّ ديانة**»). لكنّ الدولة وإن لم يظلّ لها أيّ واجب إزاء الدين، فإنَّ قانون ١٩٠٥م فرض عليها واجبات إزاء الحريَّة الدينيَّة: فالمادّة الثانية ذاتها، تُوضّح أنَّ السلطة العموميَّة يمكنها تخصيص «**نفقات لخدمات الإرشاد الديني [...] موجّهة لضمان الممارسة الحرّة للعبادات في المؤسسات العموميَّة، مثل المدارس الثانويَّة والإعداديَّة والابتدائيَّة، والملاجئ، والمستشفيات، والسجون**»، وسرعان ما أضيفت الثُّكنات العسكريَّة إلى هذه المؤسسات.

---

(١) وقد كانت دينًا مدنيًّا ضمنيًّا. انظر: ص٤٦ ـ ٤٧ من هذا الكتاب.

ومن جهة أخرى، فإن الموادّ (من ١٢ إلى ١٧) التي تنظّم عمليّة التفويت في البنايات الدينيَّة ودور العبادة، والتي أضحت ممتلكات عموميَّة منذ الثورة الفرنسيَّة أو بُنيت خلال القرن التاسع عشر بتمويل عمومي (وتشمل جلّ الكنائس الكاثوليكيَّة التي تُمثّل نصف المعابد تقريبًا، وثلث البِيَع اليهوديَّة)، هي موادّ تسير في هذا الاتجاه نفسه. وبالفعل، فقد مُنحت دور العبادة هذه، بطريقة مجانيَّة، لـ«**الجمعيّات الثقافيَّة**» (أي: الجمعيّات المكلّفة بضمان ممارسة الشعائر الدينيَّة) التي تأسّست طبق مقتضيات القانون. أمّا التعديل الذي اقترح كِراء دور العبادة لهذه الجمعيّات بمقابل مادّي، فقد استبعد بأغلبيَّة ٤٧٥ صوتًا ضدّ ٨٩ صوتًا.

وقد نصّت المادّة الرابعة على أنَّ هذه الجمعيّات تتشكّل «**في تطابق مع قواعد التنظيم العامّ لممارسة الشعائر الدينيَّة التي ستتولّى ضمان ممارستها**». ومع أنَّ صياغة هذه المادّة هي إلى حدّ ما تقنيَّة، غير أنَّ رهانها أساسي، إذ أثارت توتّرات شديدة بين الجمهوريّين العلمانيّين. ومع إعلان المادّة الرابعة، أدّى انتهاء تدخّل السلطة السياسيَّة في شؤون الدين إلى التخلّي عن «**كاثوليكيَّة متنوّرة**» فرنسيَّة مستقلّة نسبيًّا عن الكرسي الرسولي، وهو ما كان يتمنّاه بعض الكاثوليك أنفسهم. وبعبارة أخرى، فإنّه إذا رغبت أغلبيَّة أعضاء أبرشيَّة كاثوليكيَّة، أو كاهن يرأس إحدى الأبرشيّات، في الخروج عن الفاتيكان، فإنَّ جمعيّاتهم الثقافيَّة لا يمكنها الاستفادة من بناية الكنيسة؛ ويكون ذلك فحسب من حقّ الكاهن الذي ظلّ «**وفيًّا لروما**». وبهذا فقد سجّل قانون ١٩٠٥م نهاية أمل في كاثوليكيَّة غاليكانيَّة جمهوريَّة مستقلّة عن البابويَّة.

كما تدلّ مظاهر أخرى في هذا القانون على أنَّه ليبرالي من الناحية السياسيَّة، ومتساهل من الناحية الدينيَّة. فقد سقط مقترح تعديل استهدف حذف الصفة الدينيَّة عن بعض العطل الرسميَّة، واستُبعد بأغلبيَّة ٤٦٦ صوتًا مقابل ٦٠ صوتًا؛ كما سقط تعديل آخر رام فرض توفّر شرط الجنسيَّة الفرنسيَّة فيمن يتقلّد وظيفة خدمة شؤون العبادة، إذ لم يحظَ إلّا بموافقة ٦٣ صوتًا، وعارضه ٤٦٠ صوتًا. كما رُفض كذلك مقترح التعديل الذي سعى إلى منع الكنيسة من اكتساب الشخصيَّة المدنيَّة (التي لم تكن عندها من قبل)، وحقّ رفع دعاوى أمام المحاكم بما فيها دعاوى ضدّ الدولة، وذلك

بأغلبيَّة ٤٢٥ صوتًا مقابل ١٥٥ صوتًا. وقد كان هذا الإجراء في غاية الأهميَّة؛ لأنَّه يبيّن أنَّ التنظيمات الدينيَّة أضحت من حينها جزءًا من المجتمع المدني، وأنّ هذا الأخير يملك حقوقًا في مواجهة الدولة.

وقد سبق أن تناولنا موقف البرلمانيّين إزاء «**الاحتفالات، والمواكب، والمظاهر الخارجيَّة للعبادة في الشارع العامّ**»[٢]، ولن نعود إليها هنا إلّا من أجل التذكير بالتمييز بين ما يتعلّق بالمظاهر الدينيَّة الإراديَّة التي تسمح بها المادّة ٢٧، وبين الوسم الديني للفضاء العامّ الذي يمنعه القانون: إذ تنصّ المادّة ٢٨ على أنَّه باستثناء مباني العبادة، والمقابر أو النُّصب التذكاريَّة الدينيَّة، والمتاحف أو المعارض، لا ينبغي وضع رموز دينيَّة فوق المعالم العموميَّة أو الأماكن العامَّة (وهذا الإجراء لا يحترم دومًا!). فالتمييز هنا ليس بين ما هو عامّ وما هو خاصّ بقدر ما هو تمييز، في المجال الديني، بين ما هو اختياري اجتماعيًّا (وبالتالي مسموح به)، وما يُفرض اجتماعيًّا على الجميع (وبالتالي ممنوع). وهذا هو السبب، من جهة أخرى، في أنَّه لا يمكن للديني أن يرتبط بالقوّة العموميَّة (لأنّه سيكون عندئذ بطريقة ما، مفروضًا اجتماعيًّا)، والحال أنَّها ملزمة بضمان حريَّة الضمير، وبالتّالي للحريَّة الدينيَّة.

وبناء على ما سبق؛ فإنَّ كلّ الآراء التي تؤكّد أنَّ قانون ١٩٠٥م يؤسّس حياديَّة الفضاء العمومي، أو أنَّ قانون ١٩٠٥م يختزل الدين في الفضاء الخاصّ (إذا كان هذا الفضاء؛ يعني: الفضاء الحميمي ولا يتضمّن الفضاء العمومي)، أو أنَّ قانون ١٩٠٥م لم يهتمّ بالفضاء العمومي، هي آراء خاطئة؛ لأنّها تُهمل هذا التمييز. وما غاية هذه الآراء إلّا جعلنا نعتقد أنَّ التدابير التضييقيَّة التي تتّخذها «العلمانيَّة الجديدة» غير متناقضة مع قانون ١٩٠٥م.

---

(٢) انظر: الصفحة ١٣٠ من هذا الكتاب.

قانون ١٩٠٥م والأزياء الدينيَّة

ويصدق الأمر نفسه كذلك بخصوص تركيز العلمانيَّة المهيمنة على **«الأزياء والرموز»** الدينيَّة.

فارتداء هذه الأخيرة بطبيعة الحال، ليس إلزاميًا من الناحية الاجتماعيَّة، فهي تُستعرض أمام العموم وتشكّل عنصرًا مهمًّا في التنشئة الاجتماعيَّة. وهي تمثّل إلى جانب الغذاء نقطة مركزيَّة لإدراك الاختلاف بين علمانيَّة غاليكانيَّة سلطويَّة، وعلمانيَّة ليبراليَّة تفصل بين الدين والدولة.

لقد كانت جُبّة الكاهن التي بدأ الكهنة في ارتدائها في القرن الثامن عشر ومنعتها الثورة الفرنسيَّة كما نابوليون بونابارت في عام ١٨٠٢م قبل استعادتها تدريجيًّا خلال القرن التاسع عشر، تشكّل في نظر العديد من المناهضين للكهنوت «رمزًا مستفزًّا» وأداة هيمنة الكهنة على النساء(١). فهي تمنح من يرتديها هيبة ونفوذًا، وتنزع عنه ظاهريًّا بُعده الجنسي، وتضعه في مقام الشخص المقدّس. وفي أثناء النقاشات البرلمانيَّة التي رافقت وضع قانون ١٩٠٥م، تقدّم البرلماني شارل شابير (Charles Chabert)، المنتمي إلى التيّار الاشتراكي الراديكالي عن منطقة دروم (Drôme)، بمقترح التعديل التالي: **«لا يمكن لرجال الدين، من مختلف الديانات، ارتداء لباس ديني إلّا في أثناء ممارسة وظيفتهم»**، وهو هنا يستعيد إجراءً سبق أن اتُّخذ في عام ١٧٩٢م، كما في أثناء محاولة الفصل الأولى بين الكنائس والدولة في عام ١٧٩٥م، وواضح أنّ جبّة الكاهن هي المستهدفة رأسًا وإن بطريقة ضمنيَّة. وقد أدلى بالعديد من الحجج لدعم موقفه:

(١) J. LALOUETTE, ***La Libre Pensée en France, 1848-1940***, *op. cit.*, p. 320.

١ ـ الجبّة غير إلزاميَّة مطلقًا لرجال الدين: ففي بعض الفترات التاريخيَّة، وفي بعض البلدان التي تُمارس فيها العبادة بحريَّة، لا يرتدي الكهنة هذا الرداء.

٢ ـ جبّة الكاهن إذن، لباس كهنوتي أكثر منه دينيًّا: فقد منعت الثورة ارتداءها، وحدَّت المعاهدة التي أبرمها نابوليون مع البابا منها، ولم ينتشر ارتداؤها إلَّا مع صعود «**السياسة المؤيّدة لسلطة البابا المطلقة (أي: صعود كاثوليكيَّة أجنبيَّة، متعصبّة، لا متسامحة، مضادّة للكاثوليكيَّة الغاليكانيَّة**»).

٣ ـ يشكّل ارتداء هذا اللباس في الشارع العامّ «**فعل تبشير دائم**»، ويُنتج «**مواقف متعدّدة**»، مناهضة أو مؤيّدة لارتدائه، تُلحق ضررًا بالنّظام العامّ.

٤ ـ يدفع ارتداء جبّة الكاهن إلى الاعتقاد أنَّ الكهنة «**من صنف آخر، وليسوا مجرّد بشر**»، وبالتالي فهي تفصلهم عن بقيَّة البشريَّة.

٥ ـ هذا الرداء يجعل الكاهن سجينًا على ثلاثة مستويات (**سجين** «**تكوينه الديني الطويل**»، **وسجين** «**وسطه الضيّق**»، **وسجين** «**جهله**»). وهو يغيّر «**مشيته، ومظهره، وتصرّفه، وبالتالي حالته النفسيَّة وتفكيره**».

٦ ـ جبّة الكاهن رمز خنوع و«**طاعة [...]، يتعارض صراحة مع الكرامة الإنسانيَّة**»؛ فالكهنة المتسربلون بهذا الرداء، لا يمكنهم «**الإفلات من رقابة رؤسائهم**»، ويوجد «**بينهم وبين المجتمع العلماني حاجز لا يمكن تجاوزه**»، وهو يجعل الكهنة يعانون من «**استبداد وحشي في كلّ لحظة من حياتهم**».

٧ ـ يوجد «**عدد كبير**» من الكهنة ينتظرون «**هذا القانون الذي سيحرّرهم**» من خلال منعهم من ارتداء «**الجبّة التي لا يشعرون داخلها بالراحة**». وقد أكَّد شارل شابري بأنّه تلقّى من كهنة «**على قدر كبير من الذكاء**» و«**التكوين والثقافة**»، «**مُسَارّات حميميَّة**» تعبّر عن هذه الرغبة.

ومن هنا؛ فإنَّ منع لباس هذا الرداء خارج أماكن العبادة هو «**عمل من أجل تحقيق السلم، والوحدة، والصدق، والمنطق، والإنسانيَّة**». وهو ضروري إذا كنّا «**منشغلين بالحريَّة والكرامة الإنسانيَّة**»: فالكاهن إذا «**خلعتم جُبته**»، فإنّكم ستسمحون له بأن «**يتنفّس، وأن يرفع رأسه، وأن يتحدّث مع الجميع**»،

وبذلك «**تحرّرون دماغه**». ويختم شارل شامبري كلامه قائلًا: «**بجعله يرتدي ملابس كتلك التي يرتديها جميع الناس**» فلنجعل من «**خصم الأفكار الحديثة هذا [...] خادمًا للتقدّم. ومن هذا القِنّ والعبد إنسانًا**». إنّنا هنا أمام محاولة فرض شيء من الدَّنْيَوة باسم العلمانيّة.

لكن هذه العبارات تتعارض كلّيًّا مع فلسفة القانون السياسيّة التي يتبنّاها أرستيد بريان. وقد ذكّر بهذه الآراء على نحو مختصر، وأكّد على أنّنا سنجازف بأن نُنعت بـ«**عدم التسامح**» إذا أردنا أن نفرض على الكهنة «**تغيير طريقة لباسهم**» بواسطة قانون سيؤسّس «**نظامًا للحريّة**». ففي «**نظام الفصل بين الكنائس والدولة**»، فإنّ مسألة اللباس الديني لا تطرح أبدًا؛ لأنّ «**هذا اللباس لن يوجد [...] بطابعه الرسمي في هذا النظام.[...] وستصبح جبّة الكاهن غداة المصادقة على قانون الفصل، لباسًا مثل باقي الملابس، متاحًا لجميع المواطنين، سواء كانوا كهنة أم لم يكونوا**». وبالنتيجة، فإنّه لا يمكن «**منع أيّ شخص من ارتدائه، حتى ولو تعلّق الأمر برجال الدين الذين يرعون شؤون العبادة**»، كما علّقت جاكلين لالوويت (Jacqueline Lalouette) على ذلك بسخريّة[٢]!

وقد استُبعد، بالفعل مقترح التعديل الذي تقدّم به شارل شابير بواقع ٣٩١ صوتًا، مقابل ١٨٤ صوتًا فقط. ونلاحظ هنا أنّ التقابل بين الرسمي والاختياري هو ما أخذه قانون ١٩٠٥م بعين الاعتبار، وليس ضبط الدين في الفضاء العمومي، كما يدّعي ذلك البعض؛ بل يمكن القول إنّ هذا النقاش يقدّم لنا صورة نموذجيّة عن التعارض بين علمانيّتين.

فنحن نجد عند شارل شابير، أنّ تغيير اللباس يؤدّي، بضرب من التحوّل الجوهري العلماني (transsubstantiation laïque) إلى أن «**يتحرّر الدماغ**». أمّا ارتداء الكاهن لملابس عاديّة مثل جميع الناس، فهو يحدث فيه تحوّلًا تامًّا: من خصم للأفكار الحديثة (وربّما من شخص يريد الرفع من قيمة «**جذور مسيحيّة**»!)، إلى مناصر للتقدّم. وبالتالي فاللباس مُحمّل بالدلالات، والفضاء العمومي ينبغي أن يكون متجانسًا، والعلمانيّة تفترض نوعًا من دنيوة الأفراد. أمّا عند أرستيد بريان، فالتغيير العلماني هو أساسًا

(٢) J. LALOUETTE, ***La Libre Pensée en France, 1848-1940***, *op. cit.*, p. 322.

سياسي: أي: إحلال نظام حريَّة مكان نظام يضفي طابعًا رسميًّا على الدين. والفضاء العمومي متعدّد دون مشاكل أو مسّ بقيم الجمهوريَّة، ولكلّ أن يرتدي ما يراه إذ لا تحمل الملابس المختلفة أيّ دلالة: فالزيّ الخاصّ يغدو لباسًا مثله مثل أيّ لباس آخر. كما أنّ العلمانيَّة لا تتضمّن فرض دنيوة على الأفراد؛ بل تشكّل التنظيم السياسي لأفراد تربطهم علاقات مختلفة مع الدنيوة.

وبالطّبع، فإنَّ كلّ تشابه مع وقائع حديثة العهد، هو من محض الصدفة! لكن لنُذكر فقط أنَّه في ظلّ الجمهوريَّة الرابعة دخل الكاهن كير (Kir) والقسّ بيار (Pierre) إلى مجلس النوّاب مرتديين لباسهما الديني، ولم يرَ أيُّ أحد في ذلك مسًّا بالعلمانيَّة. ومع انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني، تخلّى جلّ الكهنة عن اللباس الديني، وتوجّه بعضهم اليوم إلى التمايز عن غيرهم بارتداء طوق كهنوتي (col romain)... وهو الأمر الذي استحسنه فرانسوا كوبي كثيرًا كما سبق أن رأينا!

قانون ١٩٠٥م، المساواة... والخروقات

ينبغي الإشارة أيضًا إلى انشغال البرلمانيّين في أثناء صياغة قانون ١٩٠٥م، بالتسوية بين الاعتداءات على الحريَّة الدينيَّة والاعتداءات على حريَّة «**عدم التديّن**». وقد أقرّت المادّة ٣١ عقوبات واحدة بالنسبة إلى «**من يسعون باستخدام التهديد أو العنف ضدّ أحد الأفراد، أو جعله يخشى ضياع عمله أو إلحاق ضرر بشخصه أو عائلته أو ثروته، إلى دفعه إلى ممارسة دين أو التخلّي عنه، أو إلى الانتماء إلى جمعيَّة دينيَّة أو الانسحاب منها، أو إلى المساهمة في نفقات دين أو الكفّ عن ذلك**».

وتُضيف المادّة ٣٢: «**وينال العقوبات نفسها من يتسبّب في منع أو تأخير أو إيقاف ممارسة شعيرة بتعمّد إحداث الاضطراب أو الفوضى في الأماكن المخصّصة للعبادة**». وقد كان هذا النوع من المخالفات والاضطرابات موجودًا في تلك الفترة، وينبغي أن نرى في اختفائها لاحقًا أحد أعظم انتصارات العلمانيَّة: فقد أصبح هذا التصرّف بعد سنّ قانون سنة ١٩٠٥م يبدو إلى حدّ كبير غير لائق، إلى درجة انتفاء الحاجة عمليًّا إلى تطبيق المادّة ٣٢.

وعلى مستوى علمنة المدارس، فقد اكتفى قانون ١٩٠٥م على ما يبدو بالتذكير بالقوانين الموجودة. غير أنَّ هذا «**اللاّحدث**»، يذكّرنا بما أولاه المحقّق شارلوك هولمز (Sherlock Holmes) في أحد تحقيقاته من أهميَّة لـ«**الكلب الذي لم ينبح خلال الليل**»[(١)]. وبالفعل، فقد احتفظت المادّة الثانية

---

(١) إن الارتباط بـ«**الكلب الذي لم ينبح خلال الليل**»، كما يفعل هولمز، يمكن أن يكون فلسفة سليمة للحياة. وهولمز يعرف جيّدًا كيف يكشف عن الواقع خلف المظاهر؛ وهو بهذا المعنى نموذج لممارسة العلمانيّة الذاتيّة. ومن جهة أخرى، فهو يكنّ تقديرًا خاصًّا للدكتور واطسون (Watson)، وهذا الأخير رغم أنه عالم كبير، فإنّه ينخدع بالمظاهر والأفكار المبتذلة. وهولمز، من دون أن يستاء من =

من هذا القانون، في إطار وضعيّة الفصل بين الكنائس والدولة، بإمكانيّة وجود وعظ ديني داخل المؤسّسات التعليميّة يُموّل من ميزانيّة الدولة. وقد عرفت النقاشات التي دارت حول المادّة ٣٠، مواجهة بين تصوّرين حول قانون لوك فيري لعام ١٨٨٢م: الأوّل يؤكّد أنّ «**التعليم الديني**» لا يمكن أن يكون «**إلّا خارج أيام الدراسة**»، والآخر على أنّه لا يمكن أن يكون «**إلّا خارج ساعات الدرس**».

وقد كانت مواجهة بين تفسير صارم ومتشدّد، وآخر مرن هو الذي فاز في آخر المطاف.

وأخيرًا، فقد ذكّرت المادّة ٣٨ بقانون ٧ يوليو/تمّوز ١٩٠٤م (الذي سبق أن صوتّت عليه الجمعيّة العامّة نفسها!) الذي يمنع الأبرشيّات من ممارسة التعليم. لكن خلال المهلة الفاصلة بين التصويت على قانون ١٩٠٥م وتطبيقه، ومدّتها عام واحد، تمّ إقرار عفو «**عامّ وشامل**» عن «**كلّ الجنح والمخالفات التي يعاقب**» عليها قانون يوليو/تمّوز ١٩٠٤م، فيما سهّل أرستيد بريان الذي أصبح في هذه الفترة وزيرًا، عمليّة تحويل المدارس القديمة التي كانت تابعة للأبرشيّات، إلى مدارس كاثوليكيّة خاصّة[٢]. وفي عام ١٩١٤م، ومع بداية الحرب العالميّة الأولى، عُلق العمل بقانون ١٩٠٤م.

ولا يحيط قانون ١٩٠٥م بجميع القضايا المرتبطة بالعلمانيّة. لذا؛ فهو لم يقل شيئًا عن علمنة الأخلاق التي سبق أن تناولها قانون ١٨٨٤م الذي أقرّ الحقّ في الطلاق. وبالتالي؛ فإنّه يجب الحرص على عدم اختزال العلمانيّة في قانون ١٩٠٥م، رغم أهميّته الكبيرة. وقانون الإجهاض الإرادي الذي أقرّته سيمون فايل (Simone Veil) في عام ١٩٧٥م، هو قانون علماني بامتياز، وعلى العلمانيّة، اليوم في فرنسا أن تتطوّر في هذا المجال.

وهذا ما ذكّر به فيليب بورتييه (Philippe Portier) فيما يتعلّق بموضوع

= نزعة صديقه التقليدانيّة، يستخدمها كرافعة لفهم المظاهر الخادعة والكشف عن الفخاخ. فهولمز من دون واطسون، كان سيكون أقلّ ذكاء.

(٢) B. DELPAL, «L'application des lois anti congréganistes. Éléments pour un bilan, 1901-1914», *in* P. CABANEL, J.-D. DURAND (dir.), ***Le Grand Exil des congrégations religieuses françaises 1901-1914***, Le Cerf, Paris, 2005, p. 59-87.

البحث في مجال أخلاقيّات علم الأحياء، حيث قال بأنّه «**رغم أنّ القوانين الدانماركيّة أو البريطانيّة التي اتّخذت حوله، قد تمّت في إطار «ديني طائفي»، فإنّها منحت استقلاليّة أكبر للبحث في هذا المجال مقارنة بالنّظام الفرنسي**»[٣].

وتجدر الإشارة في الأخير إلى خرقين جسيمين لقانون ١٩٠٥م:

الأوّل: متضمّن في هذا القانون نفسه؛ إذ تُشير المادّة ٤٣ إلى أنّ «**النظم الإداريّة العامّة ستحدّد الشروط التي سيتمّ في إطارها تطبيق القانون الحالي في الجزائر والمستعمرات**»، لكنّ تطبيقه في الواقع في الإمبراطوريّة الاستعماريّة تمّ بطريقة مختلفة جدًّا حسب الإقليم[٤]، حيث احتُفظ في الجزائر بسياسة غاليكانيّة، وذلك رغم المطالبات المتكرّرة لبعض الجزائريّين بضرورة تطبيق قانون ١٩٠٥[٥]. وبعد نصف قرن من نهاية فترة الاستعمار، مارس البعض في فرنسا، نزعة غاليكانيّة واستعماريّة جديدة إزاء مهاجري المستعمرات الفرنسيّة القديمة وإزاء أبنائهم.

أمّا الخرق الثاني: فيعود إلى عام ١٩١٩م ويتعلّق بمنطقة الألزاس موزيل التي عادت إلى فرنسا بعد أن كانت أُلحقت بألمانيا عقب هزيمة فرنسا أمام بروسيا. ففي هذه المنطقة، لم يطبّق قانون لوك فيري المُعلمن للمدرسة العموميّة، كما قانون ١٩٠٥م أيضًا. وقد كان من المفترض أن يكون ذلك بصفة مؤقّتة، غير أنّه ما يزال مستمرًّا إلى يومنا هذا. وفي الواقع، فإنّ «**الديانات المعترف بها**»، في المقاطعات الثلاث شرق فرنسا، تستفيد فيما هو أساسي، من الحرّيات المرتبطة بقانون ١٩٠٥م، غير أنّ هيئاتها الدينيّة ما تزال تتلقّى أجورًا من الدولة، وتعطى دروسًا دينيّة في المدارس العموميّة.

وقد سبق لأرستيد بريان أن أكّد في عدّة مناسبات على أنّه في حالة الشكّ، فإنّ المادّة الأولى ينبغي أن تُشكّل القاعدة في تفسير قانون ١٩٠٥م

---

(٣) P.PORTIER, «L'essence religieuse de la modernité politique. Éléments pour un renouvellement de la théorie de la laïcité» *in* J. LAGRÉE,P. PORTIER (dir.), ***La Modernité contre la religion? Pour une nouvelle approche de la laïcité***, PUR, Rennes, 2010, p. 7.

(٤) J.-M. REGNAULT (dir.), «La séparation des Églises et de l'État dans les possessions coloniales française», *Outre-Mers. Revue d'Histoire*, tome 93, n° 346-347, 2005.

(٥) انظر: الصفحة ١٧٤ وما بعدها.

برمّته، وهو ما أقرّه فقه القضاء عمومًا. وهذا سبب إضافي لتجنّب السقوط في الفخّ الإيديولوجي السياسي، الذي يسعى اليمين المتصلّب واليمين المتطرّف إلى جَرِّنا إليه، بتحريفهما الفلسفة السياسيَّة التي انبنى عليها قانون ١٩٠٥م! والغريب أنَّ البعض يحذو حذوهما، لإيهامنا بأنّهم ينتمون إلى اليسار، في حين أنهم لا يحاولون أبدًا محاربة الرأسماليَّة الفائقة، أو هم قليلًا ما يفعلون!



لائحة المراجع

AGERON C.-R. (1968), ***Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)***, I, PUF, Paris.

_______. (1980), ***L'«Algérie algérienne» de Napoléon III à de Gaulle***, Sindbad, Paris.

AGIER-CABANNES I. (2007),« La laïcité, exception libérale dans le modèle français», *Cosmopolitiques*, n° 16, novembre, p. 133-143.

AUDIER S. (2011),« Postface», *in* VIROLI M., ***Républicanisme, Le Bord de l'eau***, Latresne.

BADRAN M. (2010), «Où en est le féminisme islamique?», *Critique internationale*, n° 46, p. 25-44.

BAUBÉROT J. (1990), ***Vers un nouveau pacte laïque?***, Le Seuil, Paris.

_______. (1997), ***La Morale laïque contre l'ordre moral***, Le Seuil, Paris, 2e éd. 2009.

_______. (2000), ***Histoire de la laïcité en France***, PUF, Paris, 5e éd. 2010.

_______. (2004), ***Laïcité 1905-2005, entre passion et raison***, Le Seuil, Paris.

_______. (2006), ***L'Intégrisme républicain contre la laïcité***, L'Aube, La Tour d'Aigues.

_______. (2008), ***La Laïcité expliquée à M. Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours***, Albin Michel, Paris.

_______. (2008/2), ***Une laïcité interculturelle. Le Québec avenir de la France?***, L'Aube, La Tour d'Aigues.

_______. (2011),« L'acteur et le sociologue. La Commission Stasi», *in* NAUDIER D., SIMONET M., ***Des sociologues sans qualités? Pratiques de recherches et engagements***, La Découverte, Paris, p. 101-116.

BAUBÉROT J., LIOGIER R. (2010), ***Sacrée Médecine. Histoire et devenir d'un sanctuaire de la raison***, Entrelacs, Paris.

BAUBÉROT J., MILOT M. (2011), ***Laïcités sans frontières***, Le Seuil, Paris.

BAYLE P. (1686), ***Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand***, Vrin, Paris, 1973.

BERTOSSI C., PRUDHOMME D. (2012), ***La Diversité à l'hôpital. Identités sociales et discriminations raciales dans une institution française***, Étude du Centre migrations et citoyenneté de l'IFRI, Paris, à paraître.

BIRNBAUM P. (1988), ***Un mythe politique: la «République juive» de Léon Blum à Pierre Mendès France***, Fayard, Paris.

BOUZAR D. (2004), ***Monsieur Islam n'existe pas, pour une désislamisation des débats***, Hachette, Paris.

________. (2007), ***L'Intégrisme, l'islam et nous: on a tout faux***, Plon, Paris.

________. (2011), ***Laïcité, mode d'emploi. Cadre légal et solutions pratiques, quarante-deux études de cas***, Eyrolles, Paris.

BOYER A. (1992), ***L'Institut musulman de la mosquée de Paris***, CREAM, Paris.

BOWEN J. (2011), ***L'Islam à la française***, Steinkis, Issy-les-Moulineaux.

BOZZO A. (2005), «1905 et le paradoxe algérien», *in* BAUBÉROT et J.,WIEVIORKA M., ***De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité***, L'Aube, La Tour d'Aigues, p. 17-27.

________. (2006),« Islam et citoyenneté en Algérie sous la IIIe République», *in* LUIZARD P.-J., ***Le Choc colonial et l'islam***, La Découverte, Paris, p. 197-222.

BRULEY Y. (2004), 1905. ***La Séparation des Églises et de l'État. Les Textes fondateurs***, Perrin, Paris.

BUI-XUAN O. (2004), ***Le Droit public français entre universalisme et différencialisme***, Économica, Paris.

BURUMA I., MARGALIT A. (2004), ***Occidentalism. The West in the Eyes of the Enemies***, Penguin Book, Harmondsworth.

CHANET J.-F. (1996), ***L'École républicaine et les petites patries***, Aubier, Paris.

COLLECTIF [Rapport Obin] (2006), ***L'École face à l'obscurantisme religieux***, Max Milo, Paris.

COMMISSION STASI (2004), ***Laïcité et République***, La Documentation française, Paris.

CONSEIL D'ÉTAT (2004), ***Un siècle de laïcité***, La Documentation française, Paris.

COLLIN D. (2011), ***La Longueur de la chaîne. Essai sur la liberté au XXI^e siècle***, Max Milo, Paris.

COURBAGE Y., TODD É. (2007), ***Le Rendez-vous des civilisations***, Le Seuil, Paris.

CROZIER M. (1970), ***La Société bloquée***, Le Seuil, Paris.

DANSETTE A. (1951), ***Histoire religieuse de la France contemporaine***, Flammarion, Paris, tome II.

DATÉ K. (2003), ***La Morale laïque scolaire à travers le département du Nord***, mémoire de DEA, université Lille-III.

DEBORD K. (1967), ***La Société du spectacle***, Gallimard, Paris, 1992.

DELPAL B. (2005), «L'application des lois anticongréganistes. Éléments pour un bilan, 1901-1914», *in* CABANEL P., DURAND J.-D. (dir.), ***Le Grand Exil des congrégations religieuses*** françaises 1901-1914, Le Cerf, Paris, p. 59-87.

DELPHY C. (2010), ***Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française (1980-2010)***, Syllepse, Paris.

_______. (dir.) (2011), ***Un troussage de domestique***, Syllepse, Paris.

DELTOMBE T. (2007), ***L'Islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France 1975-2005***, La Découverte, Paris.

DIMIER V. (2001), «La laïcité. Un produit d'exportation? Le cas du rapport Combes (1892) sur l'enseignement primaire indigène en Algérie», *in* PORTIER P., ***La Laïcité, une valeur d'aujourd'hui?***, PUR, Rennes, p. 65-82.

DU CHAFFAUT B. (2010), «Les requêtes féministes islamiques», *Projet*, n° 314, p. 26-33.

DUCLERT V., SIMON-NAHUM P. (2009), ***Les Événements fondateurs. L'Affaire Dreyfus***, Armand Colin, Paris.

DUCOMTE J.-M., PECH R. (2011), ***Jean Jaurès et les radicaux. Une dispute sans rupture***, Privat, Toulouse.

FAURY J. (1985), ***Cléricalisme et anticléricalisme dans le Tarn***, Publications de l'université Toulouse-Le-Mirail, Toulouse.

FILIU J.-P. (2011), *La Révolution arabe. Dix leçons sur le soulèvement* démocratique, Fayard, Paris.

FOUREST C., VENNER F. (2011), *Marine Le Pen*, Grasset, Paris.

GAILLARD J.-M. (1989), *Jules Ferry*, Fayard, Paris.

GAUTHIER G., NICOLET C. (1987), *La Laïcité en mémoire*, Édilig, Paris.

GRANDJEAN M., ROUSSEL B. (dir.) (1998), *Coexister dans l'intolérance. L'Édit de Nantes*, Labor et Fides, Genève.

HAUT CONSEIL! L'INTÉGRATION (2007), *Charte de la laïcité dans les services publics et autres avis*, La Documentation française, Paris.

HERVIEU-LÉGER D. (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Montrouge.

IHL O. (1996), *La Fête républicaine*, Gallimard, Paris.

ISLAM ET LAïCITÉ (2007), *Existe-t-il un féminisme musulman?*, L'Harmattan, Paris.

JOURDAN A. (2004), *La Révolution, une exception française?*, Flammarion, Paris.

KYMLICKA W. (2001), *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, BoréalÉLa Découverte, MontréalÉParis.

LABROUSSE É. (1985), *«Une foi, une loi, un roi?» La Révocation de l'Édit de Nantes*, Payot, Paris.

LAKEL A., MASSIT-FOLLÉA F., ROBERT P. (2009), *Imaginaire(s) des technologies d'information et de communication*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

LALOUETTE J. (1997), *La Libre Pensée en France, 1848-1940*, Albin Michel, Paris.

LALOUM J. (2005), «Des juifs d'Afrique du Nord au Pletzl? Une présence méconnue et des épreuves oubliées (1920-1945)», *Archives juives*, vol. 38É2, p. 47-83.

LANGLOIS C. (1984), *Le Catholicisme au féminin. Les Congrégations à supérieure générale*, Le Cerf, Paris.

MATHIEZ A. (2005), «La séparation des Églises et de l'État a-t-elle existé réellement sous la Révolution française?», *in* SCHIAPPA J.-M. (dir.), *1905! La Loi de séparation des Églises et de l'État*, Syllepse, Paris, p. 15-25.

MILOT M. (2002), *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du* Québec, Brepols, Turnhout.

MISSION D'INFORMATION PARLEMENTAIRE (2010), ***Voile intégral. Le Refus de la République***, La Documentation française, Paris.

NICOLET C. (1982), ***L'Idée républicaine en France (1789-1924).*** Essai d'histoire critique, Gallimard, Paris.

_______. (1992), ***La République en France. État des lieux***, Le Seuil, Paris.

NOIRIEL G. (2010), ***Le Massacre des Italiens. Aigues-Mortes, 17 août 1893***, Fayard.

ORCIBAL J. (1951), ***Louis XIV et les protestants***, PUF, Paris.

OZOUF M. (1996), «Préface», *in* CHANET J.-F., ***L'École républicaine et les petites patries***, Aubier, Paris, p. 5-15.

PORTIER P. (2010), «L'essence religieuse de la modernité politique. Éléments pour un renouvellement de la théorie de la laïcité», *in* LAGRÉE J., PORTIER P. (dir.), ***La Modernité contre la religion? Pour une nouvelle approche de la laïcité***, PUR, Rennes, p. 7-23.

POULAT É. (avec le concours de GELBARD M.) (2010), ***Scruter la loi de 1905. La République française et la religion***, Fayard, Paris.

RECHAM B. (2006), «Les musulmans dans l'armée française. 1900-1945», *in* ARKOUN M., *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Albin Michel, Paris,p. 743-761.

REGNAULT J.-M. (dir.) (2005), «La séparation des Églises et de l'État dans les possessions coloniales françaises», *Outre-Mers. Revue d'Histoire*, tome 93, n° 346-347.

RENARD M. (2006), «Les débuts de la présence musulmane en France et son encadrement», *in* ARKOUN M., *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen "ge à nos jours*, Albin Michel, Paris, p. 712-740.

ROBIN M.-M. (2011), ***Notre poison quotidien. La responsabilité de l'industrie chimique dans l'épidémie des maladies chroniques***, La DécouverteÉArte édition, Paris.

ROCHEFORT F. (2005), «Laïcité et droits des femmes. Quelques jalons pour une réflexion historique», *Archives de philosophie* du droit, n° 48, p. 95-107.

ROMERO J.-L. (2009), ***Les Voleurs de liberté. Une loi de liberté sur la fin de vie pour tous les Français***, Florent Massot, Paris.

RUDELLE O. (1996), ***Jules Ferry. La République des citoyens***, Imprimerie nationale, Paris, deux tomes.

SCHOR R. (1985), ***L'Opinion française et les étrangers. 1919-1939***, Publications de la Sorbonne, Paris.

_______. (2005), ***L'Antisémitisme en France dans l'entre-deux-guerres***, Complexe, Bruxelles.

SELLAM S. (2006), ***La France et ses musulmans. Un siècle de politique musulmane 1895-2005***, Fayard, Paris.

SHEPARD T. (2008), ***1962. Comment l'indépendance algérienne a transformé la France***, Payot, Paris.

SIMONE S. (2010), ***Le Monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite?***, Gallimard, Paris.

THOMAS J.-P. (2008), ***La Plume et le scalpel. La médecine au prisme de la littérature***, PUF, Paris.

TOCQUEVILLE A. (1835-1840), ***Œuvres. De la démocratie en Amérique***, Gallimard, Paris, 1992.

UNION RATIONALISTE (2011), ***Le Rationalisme d'hier à demain***, Nouvelles éditions rationalistes, Paris.

WALTER C. (2010), «Le sida de la finance», *Cité*, n° 41, p. 89-98.

WEBER M. (1904-1917), *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965.

WEINSTOCK D., ***Le Québec en quête de laïcité***, Éco-société, Montréal, 2011.

WEIL P. (2008), ***Liberté, Égalité, Discriminations. L'identité nationale au regard de l'histoire***, Gallimard, Paris.

ZUBER V. (2003), «Conclusion», *in* RANDAXHE F., ZUBER V., ***Laïcités-Démocraties. Des relations ambiguës***, Brepols, Turnhout, p. 161-164.

تذييل طبعة ٢٠١٤م

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب قبل سنتين وبضعة أشهر، في فترة انتهاء «**ولاية ساركوزي**». كيف تم استقباله؟ وأي جرد سريع وممكن لحصيلة اليسار فيما يتعلق بمسألة العلمانيَّة خلال هذه المدة؟ وهل من الممكن، بناء على هذا الجرد، اقتراح تصور مستقبلي لما ينبغي على اليسار القيام به؟

في ضرورة الربط بين مقاربة علميَّة ومواطِنيَّة للعلمانيَّة

عمومًا، كان استقبال الكتاب متوافقًا مع توقعاتي، من حيث إنَّه ساهم في تغذية النِّقاش والتفكير. ومن بين التوضيحات المتواترة التي طُلب منّي تقديمها، تلك التي تخصّ الروابط بين مستويات الكتاب «**العالِمة**» و«**المواطنيَّة**»، أفلا يشي عنوانه «**العلمانيَّة المزيفة**» بأنّه يتوخّى أن يكون في المقام الأوّل كتابًا ملتزمًا؟ الحقّ أنَّ هذا التساؤل يتطابق مع تساؤلاتي الخاصّة التي طرحتها ومحّصتها طوال حياتي المهنيَّة حول الروابط بين البحث والنضال. وقد بيّنتها في مناسبتين:

الأولى: من خلال الإجابة عن تحقيق قام به باسكال بونيفاص (Pascal Boniface) حول دور المثقّف، إن لم أتجرّأ وأقول رسالة المثقّف[١].

والثانية: من خلال ما كتبته في سيرتي الذاتيَّة عن محطّات حياتي الأساسيَّة؛ انطلاقًا من رفضي وأنا في سنّ المراهقة للحرب على الجزائر وما

(١) «Jean Baubérot ou la laïcité caustique», *in* Pascal BONIFACE, *Les Intellectuels intègres*, Jean-Claude Gawsewitch, Paris, 2013, p. 47-79.

عرفته حقبة «**الثلاثين عامًا المجيدة**» من مظالم اجتماعيَّة، مرورًا بمشاركتي في التظاهرات الاحتجاجيَّة في ستّينيات القرن الماضي وسبعينياته، ووصولًا إلى قرار اختياري أن أصبح أستاذًا جامعيًّا والطريقة التي سعيت من خلالها إلى ممارسة «**نشاطي المهني**»[٢].

هذا الخيار في الحياة الذي اتخذته بعد لقاءات مُثمرة مع عالم الإناسة ماكسيم رودنسون (Maxime Rodinson)، كان مبنيًّا على قناعة مفادها أنَّ التسلّح بنهج المعرفة ضروريّ للانخراط في اليسار. إذ يجب من أجل «**تغيير العالم**»، من ضمن ما يجب، معرفة كيفيَّة «**تأويله**» بأكبر قدر ممكن من الصرامة اللّازمة. فكلتا العمليتين: «**تغيير**» العالم و«**تأويله**»، غير منفصلتين. وبما أن تغيير الأمور هو دومًا عمل جماعي، فقد تصورت مساهمتي الشخصيَّة كاستمراريَّة لعمل تاريخي وسوسيولوجي على قدر كبير من الجديَّة. وبهذا، فإنّني حين أدرس خطابات البعض حول العلمانيَّة، أنشغل بالدرجة الأولى بالتحقّق من صدق أقوالهم: هل يزيّفون الواقع الاجتماعي التاريخي على غير ما يقدّمه العلم - وهو ليس عقيدة معصومة بل أدقّ معرفة متوفّرة في لحظة معيّنة؟ وإذا كان العديد من معارضيّ يتهرّبون من اتباع النهج العلمي، فإنّ أيًّا منهم لم يُشكّك قطّ في تماسك طريقة تحليلي لها. وأولئك الذين يقدّمون خطابًا عموميًّا حول العلمانيَّة مؤثّرًا اجتماعيًّا؛ بل ومهيمنًا، يؤكّدون على «**مناهضة الظلاميَّة**»، ويناصرون «**التنوير**». غير أنَّ ما لا يُمكن تحمّله أنَّ هؤلاء هم أنفسهم من يشوّه الوقائع ويُصدر الأكاذيب. وواضح أنَّ الأمر يتعلّق في هذه الحالة بظلاميَّة مزدوجة؛ بل هي علاوة على ذلك متغطرسة في الغالب.

وهاكم مثالًا من بين عدّة أمثلة أستقيها من الكتاب نفسه: لقد بيّنت أنَّ تاريخ العلمانيَّة الذي حرّره المجلس الأعلى للإدماج، الهيئة الرسميَّة الملحقة بالوزير الأوّل، مليء بالأخطاء، وبالحقائق المشوّهة، والتفسيرات التاريخيَّة الخاطئة، كما أنه يصمت عن جوانب أساسيَّة[٣]. وقد صرّحت بموقفي هذا أمام المجلس الأعلى للإدماج ذاته، ولم يدحض أيّ أحد من أعضائه دقّة

---

(٢) Jean BAUBÉROT, *Une si vive révolte*, L'Atelier, Paris, 2014.

(٣) *La Laïcité falsifiée*, p. 67-81.

ووجاهة انتقاداتي أو تصويباتي حول هذا التاريخ[٤]. لكن هذه الصفحات من الكتاب التي تضمنت هذا النقد أرادت هذه الهيئة تجاهلها، وتعاملَت معها في العموم كما لو أنَّها غير موجودة، واستمرّ الخطاب المانوي (**«نحن ورثة الأنوار نناضل ضدّ الظلاميَّة»**)، المليء بالأخطاء وبالجهل التاريخي والسوسيولوجي، كما هو.

ينبغي أن نفهم إذن، أن أولئك (النساء والرجال) الذين يتبنّون هذا المنظور لا يتقاسمون معي «**القيم**» نفسها، وأن التذرّع بـ«**قيم الجمهوريَّة**» التي يُزعم أنَّها محلّ توافق، يبدو لي مجرّد خدعة. ولحسن الحظّ أنّني لست الوحيد الذي يقوم بهذا العمل التفكيكي؛ ففي دراسة سوسيولوجيَّة حديثة أنجزها الباحثان جوليان بوجي (Julien Beaujé) وعبد العالي حجّات حول المجلس الأعلى للإدماج نفسه، تمَّ الكشف عن التطوّر الذي عرفته طريقة اشتغال هذا المجلس من عام ١٩٨١ إلى عام ٢٠١٢م[٥]، وذلك بطريقة دالّة ومدعّمة لما أتوخّى فضحه، حيث بَيَّن الباحثان أنَّ هذا المجلس استند في بداية عمله على تحليلات الجامعيّين وأعمالهم، غير أنَّه فضّل في مرحلة ثانية الاعتماد على الشهادات التي يُدلي بها البعض، مع استقائها في أغلب الأحيان بطريقة ساذجة كما هي دون أيّ تمحيص[٦]، وعلى مصادر إعلاميَّة مهيمنة، مبتعدًا بذلك عن اعتماد معطيات معرفيَّة نحو تبنّي «**مبادئ إعلاميَّة لرؤية العالم الاجتماعي وأسباب انقسامه**».

وهذه التحليلات وإن تمحورت حول خطاب هذه الهيئة، فإنَّ لها صلاحيَّة تفسيريَّة عامَّة: فالانحطاط الفكري للخطاب الذي ساد خلال العشرين سنة الماضية حول «**العلمانيَّة**»، يسير جنبًا إلى جنب مع إقصاء

---

(٤) قيل لي ببساطة: إن هذا التاريخ، الذي كتب من طرف بعض أعضاء المجلس الأعلى للإدماج (HCI)، قد تم تبنيه من دون تصويت (وهذا أمر يبدو أنه يعفي هذا المجلس من كل مسؤولية تتعلق بهذا الموضوع!). أكثر من ذلك، فإن تصريحات المجلس الأخيرة تضمنت تزييفات أخرى للحقائق التاريخية. للاستزادة انظر:

La Laïcité falsifiée, p. 136.

(٥) Julien BEAUGÉ et Abdellali HAJJAT, «Élites françaises et construction du "problème musulman". Le cas du Haut Conseil à l'intégration (1989-2012)», *Sociologie*, vol. 5, n° 1, 2014, p. 31-59.

(٦) أخذ هذه الشهادات على محمل الجد، لكن من أجل إخضاعها للنقد والفحص وإبراز أبعادها وخلفياتها وسياقها.

المقاربة القائمة على العقلانيَّة والتحليل، وإحلال تلك المستندة على الانفعال والشهادات محلّها. وهنا أيضًا، فإنَّ أصحاب هذا الخطاب، يزعمون أنّهم ورثة الأنوار، والحال أنّهم يتركونها وراء ظهورهم.

وقد ارتبط هذا التحوّل الذي طرأ على المرجعيّات بتغيّر عميق في الموقف إزاء المهاجرين بشكل عامّ، وإزاء **«المسلمين»** و**«الإسلام»** بشكل خاصّ. فمن الواضح أنَّ أخطاء المجلس الأعلى للإدماج وأكاذيبه ـ إلى جانب آخرين غيره (وكتابي في مجمله يحاول الكشف عن مختلف التزييفات المرتكبة) ـ ليست بريئة إيديولوجيًّا؛ بل العكس تمامًا. ذلك أنَّ الهدف من ورائها هو استبعاد تصوّر معيّن للعلمانيَّة من دائرة النقاش الديمقراطي، وهو التصوّر الذي سمّيته **«العلمانيَّة المزيفة»**. وقد قيل لي بهذا الصدد بأنَّ وصف العلمانيَّة بـ**«المزيفة»** حكم قيمي غير علمي.

وجوابي عن هذا الاعتراض هو: نعم ولا. نعم؛ لأنّني أُقدّر الطابع الملتزم لهذا الكتاب الذي ألّفته لكي يكون أداة لمن أراد من النساء والرجال في صفوف اليسار، استعادة العلمانيَّة. ولا؛ لأنّني قمت بمعاينة سوسيوتاريخيَّة لتزييف مزدوج:

الأوّل: هو ادّعاء البعض الانتساب إلى **«علمانيَّة بلا نعت»**، والحال أنّني بيّنت أنَّ الأمر يتعلّق عمومًا بـ**«علمانيَّة جديدة»** على غرار تلك التي دعا إليها النائب البرلماني عن حزب الاتحاد من أجل حركة شعبيَّة، السيد فرانسوا باروان في عام ٢٠٠٣م.

ويتمثّل التزييف الثاني: في ادّعاء البعض الوفاء لروح قانون ١٩٠٥م.

وبطريقة مختلفة يمكن للفيدراليَّة الوطنيَّة للفكر الحر، ولرابطة التعليم ورابطة حقوق الإنسان، ادّعاء هذا الانتساب إلى هذا القانون. وفي المقابل، فإنَّ أنصار العلمانيَّة التسلطيَّة والقمعيَّة، التي يمكن أن تكون تبعًا للظروف، ذات نزعة غاليكانيَّة أو هوياتيَّة، يندرجون في إطار منظور البرلمانيّين الذين سبق أن رُفضت اقتراحاتهم في أثناء صياغة قانون ١٩٠٥م، أو ضمن منظور المعارضين للفصل بين الدولة والكنائس[٧]. وللأسف، فإنَّ هذه التمثّلات

---

(٧) انظر: كتابي الذي هو قيد الطبع، بعنوان: لا وجود لنموذج فرنسي للعلمانيّة =

التي تجد فيها العلمانيَّة نفسها مختزلة ومضخّمة في الوقت نفسه، هي التي أضحت مهيمنة تدريجيًّا في بداية القرن الحادي والعشرين؛ أي: خلال فترة صعود اليمين إلى السلطة.

جرد سريع للعلمانيَّة تحت حكم اليسار

نشرت كتاب «العلمانيَّة المزيفة» خلال حملة الانتخابات الرئاسيَّة لعام ٢٠١٢م. وقد خصّصت فيه فصلًا كاملًا لاقتراح «**برنامج جمهوري لإعادة تأسيس العلمانيَّة**»[٨]، وتخليصها من المزالق التي تردّت فيها خلال فترة حكم ساركوزي. والآن بعد سنتين من تغيير الرئيس، ومن دون الدخول في تفاصيل أحداث أخرى ترتبط بالعلمانيَّة[٩]، ما هو تقييمنا المؤقّت لحصيلة ما أنجزه اليسار خلال هذه المدّة فيما يتعلّق بالعلمانيَّة؟ لقد اتخذت على أرض الواقع بعض الإجراءات، غير أنّني أرى أنّه ما زال الكثير ممّا ينبغي القيام به. هذا علاوة على استمرار بعض اللبس والخلط وتواصل التصريحات المثيرة للقلق.

وفي العموم، فقد كنت أتمنّى تجديد ديناميَّة الفصل بين الدين والدولة، وذلك بوضع «**حرّيات علمانيَّة جديدة**» في قلب العلمانيَّة، تكون مرتبطة بفصل القانون المدني عن المعايير الدينيَّة والأخلاقيَّة. وقد كان أوّل مطلب يتعلّق بسنّ قانون يقرّ «**إمكانيَّة زواج الأشخاص من الجنس نفسه**». وقد تمَّ بالفعل سنّ هذا القانون، حتى وإن لم يتمّ إعطاء كلّ الحقوق الممنوحة للمتزوّجين «**الزواج المثلي**» (ينبغي تطوير هذا القانون ليُسوّي في الحقوق بين جميع أنواع الزواج). وكما نعرف، فقد أثار هذا القانون اعتراضات ومواجهات، سأعود إليها فيما بعد.

أما الإجراء الثاني الذي تمّ اتّخاذه، فيتمثّل في «**تقدّم في مجال البحث في أخلاقيّات علم الأحياء**». وقد يكون المجلس الوطني الاستشاري حول أخلاقيّات علم الأحياء، الذي تمَّ تجديده جزئيًّا في عام ٢٠١٣م طبقًا لأحكام القانون، أقلّ محافظة، وهذا ما نأمله...

= (*Le Modèle français de laïcitén'existe pas*)، والذي عرضت فيه ستّة أنماط لتمثلات العلمانيّة في فرنسا. يندرج اثنان منها ضمن خطّ قانون ١٩٠٥م (سيظهر في منشورات FMSH).

(٨) *Cf. La Laïcité falsifiée*, p. 121-144.

(٩) تناولت هذه الأحداث الكبرى المتعلقة بالعلمانية في مدونتي، على الموقع الآتي:
<http://blogs.mediapart.fr/blog/jean-bauberot>.

أمّا الإجراء الثالث، فقد تعلّق بقانون يقرّ «**حق الموت بكرامة**». فتقرير سيكار (rapport Sicard) الذي أعدّته اللجنة الرئاسيّة للتفكير في موضوع إمكانيّة الترخيص لمن شاء بوضع حدّ لحياته (ديسمبر ٢٠١٢م)، لم يغلق الباب أمام قبول الانتحار الذي يتمّ بمساعدة طرف آخر (وقد وجّه هذا التقرير بالخصوص نقدًا واضحًا للسلطة الطبيّة)؛ بينما كان الرأي الذي أدلت به «**ندوة المواطنين**» حول هذا الموضوع موافقًا على هذا النوع من الانتحار، معطيًا له تعريفًا واسعًا[١٠].

وقد كان هذا الرأي مُرضيًا، إذ لم يسبق أبدًا أن اقتربنا إلى هذا الحدّ من الترخيص لقانون يسمح بالقتل الرحيم المُؤطّر. غير أنّ حكومة مانويل فالس (Manuel Valls) أكّدت أنها تسعى إلى البحث عن نوع من التوافق حول القضايا التي توصف بأنّها «**مجتمعيّة**»، ولهذا فإنّ اليقظة والتعبئة من أجل تحقيق ذلك يظلّان ضروريّين.

وتوجد اقتراحات أخرى قدّمتُها في هذا الكتاب بقصد تكريس علمانيّة تسوّي بين الجميع. ومن ذلك دعوتي إلى إعادة تنظيم الجهاز الحكومي الخاصّ بالعلمانيّة: إلغاء المنطق التمييزي الذي يمنح للمجلس الأعلى للإدماج حقّ إبداء آراء رسميّة حول العلمانيّة، ممّا يعني ضمنيًّا أنها: تطبّق أساسًا على المهاجرين؛ وتحويل مكتب شؤون الديانات إلى مكتب للعلمانيّة، وفصله بالتالي، عن وزارة الداخليّة (الذي تُعبّر تبعيّته لها عن تبنّي تصوّر أمني للعلمانيّة) وإلحاقه بوزارة العدل (ما دامت العلمانيّة جهازًا قانونيًّا وسياسيًّا)؛ وتعزيز مكانة اللجنة الاستشاريّة لحقوق الإنسان ودورها (الرابط بين العلمانيّة وحقوق الإنسان)[١١]؛ وبعث الهيئة العليا لمناهضة التمييز والدفاع عن المساواة، التي أحدثها جاك شيراك (Jacques Chirac) وألغاها نيكولا ساركوزي.

---

(١٠) **«يسمح بالانتحار الذي يتمّ بمساعدة طبّية عندما يتمّ الإعلان عن الرغبة في ذلك، بطريقة إراديّة من قبل المريض أو من ينوب عنه»**.

(١١) تلاحظ فالنتين زوبر (Valentine Zuber)، بدقة، أن العلمانيّة بعد الذكرى المئوية الثانية سنة ١٩٨٩م، باتت تقدم نفسها باعتبارها تخوض «**معركة جمهوريّة... تنافس فيها من وجهة نظر إعلاميّة ورمزيّة [...] حقوق الإنسان**».

Valentine Zuber, ***Le Culte des droits de l'homme***, Gallimard, Paris, 2014, p. 360.

لقد سحب اليسار، بالفعل، ملفّ «**العلمانيّة**» من المجلس الأعلى للإدماج وعهد به إلى مرصد العلمانيَّة، وهي هيئة تتّصف بياناتها إلى يومنا هذا بأكثر جديَّة، ويشير اسمها إلى أنَّ العلمانيَّة تخصّ جميع الفرنسيّين (وليس المهاجرين وأبناءهم فحسب). ويظلّ سنّ قانون الزواج للجميع، أهمّ تغيير حقّقه اليسار إلى اليوم. ولكن ـ وهذا يؤشر جيدًا على الطريقة الخجولة التي تطبع عمل حكومة أيرولت (Ayrault) ـ إذا كان المجلس الأعلى للإدماج قد أُعلِم في فاتح يناير/كانون الثاني ٢٠١٣م بقرار سحب هذا الملف منه، فإن الحكومة لم تصدر بيانًا إخباريًّا حول هذا القرار، وهو ما جعل هذا المجلس يغتنم الفرصة، وينشر في شهر أغسطس/آب ٢٠١٣م رأيًا يدعو فيه (على عكس ما جاء في تقرير لجنة ستازي) إلى سنّ قانون يمدّد منع ارتداء «**الرموز الدينيَّة الظاهرة**» (وبشكل خاصّ الحجاب) في فضاء الجامعة أيضًا.

وهذا مثال آخر يُظهر كيفيَّة اشتغال هذه المؤسسة: لقد تمَّ تحريف موقف ندوة رؤساء الجامعات الفرنسيَّة حول الموضوع... لكن من جهة أخرى، فإنَّ العمل الذي كانت تتكفّل به اللجنة الاستشاريَّة لحقوق الإنسان (CCDH) أسند اليوم إلى مرصد العلمانيَّة، وهذا أمر إيجابي. لكن مكتب شؤون الشعائر ما يزال تابعًا لوزارة الداخليَّة، كما أنَّ الهيئة العليا لمناهضة التمييز والدفاع عن المساواة (HALDE) لم تصبح بعد هيئة قائمة على أسس ومبادئ جديدة ومستقلّة. والحقيقة أنَّ موقف اليسار لا يتّسم بالجرأة اللازمة للخروج من عتمات سنوات ولاية ساركوزي، وللأسف فإنَّ مناهضة أشكال التمييز السائدة لا تبدو إلى يومنا هذا، من ضمن أولوّياته.

كما اقترحت في هذا الكتاب تدابير أخرى من أجل إرساء علمانيَّة تكرّس المساواة؛ من بينها: دعوتي إلى إطلاق عمليَّة تشاور لتغيير الوضعيَّة الخاصة بمنطقة الألزاس موزيل[١٢] في ظرف زمني لا يتجاوز سنة ٢٠١٩م (التي ستصادف الذكرى المئويَّة لـ«**استرجاع**» هذا الإقليم الفرنسي)؛ كما

---

(١٢) لنذكر، أنه بسبب عدم تطبيق قانون ١٨٨٢م المتعلق بعلمنة المدرسة العمومية وقانون ١٩٠٥م الذي يفصل الكنائس عن الدولة، تعطى في المدارس العمومية بهذه المقاطعة دروس دينية طائفية، كما يتقاضى رجال الدين الكاثوليك والبروتستانت (اللوثريون والكالفانيون) واليهود أجرة من طرف الدولة.

طالبت أيضًا بالمساواة في التعامل بين القناعات الفلسفيَّة غير الدينيَّة وبين الديانات (مثل تخصيص برامج متعلّقة بالقناعات الفلسفيَّة إلى جانب تلك الذي تخصّصها قناة فرنسا ٢ صبيحة يوم الأحد للديانات، ومثل تعديل الجزء المتضمّن في المادّة الثانية من قانون ١٩٠٥م المتعلّق بهيئة الإرشاد الديني، لكي يسمح للمستشارين ذوي النزعة الإنسانيَّة بممارسة الإرشاد إلى جانب الوعّاظ، ومثل تمويل التظاهرات الثقافيَّة التي تركّز على نقد الدين على غرار تمويل تلك التي تقام حول الكتاب المقدّس...). وفي ربيع ٢٠١٤م، كان من المفترض أن يعالج مرصد العلمانيَّة قضيَّة الألزاس موزيل[١٣]، أمّا بقيَّة المواضيع فلم تدرج في جدول أعماله. بيد أنَّ مشروع تدريس الأخلاق العلمانيَّة جارٍ في هذه المقاطعة، وقد نشرت بعثة وزير التربية الوطنيَّة تقريرًا حول هذا الموضوع في إبريل/ نيسان ٢٠١٣م. وما جاء فيه يمكن أن يساهم في إعادة بعث وهج العلمانيَّة بهذه المقاطعة، لو نُفّذ بشكل ديناميّ ولم يتمّ تحريف هدفه[١٤].

ومن جهة أخرى، انتقدتُ سياسة الفصل المبتور بين الدين والدولة التي رافقها تضخيم لمبدأ الحياديَّة، ذلك أنَّ اليمين (كما هو الأمر بالنسبة إلى اليمين المتطرّف) سعى إلى توسيع هذا المبدأ ليشمل تحييد بعض القطاعات داخل الفضاء العامّ، في حين أنَّ منطق قانون ١٩٠٥م يقضي بتطبيق الحياديَّة على سلوك السلطة العموميَّة وممارساتها وفي مجال الخدمات العموميَّة. وهذه الحياديَّة التي يدافع عنها اليمين هي رجعيَّة في العمق؛ لأنّه تحت ذريعة تخصيص المجال العامّ لممارسة «**كونيَّة مدنيَّة**»، فهي تسلمه في الواقع إلى «**كونيَّة تجاريَّة**»[١٥]. أضف إلى ذلك أنَّ هذه الحياديَّة تخضع إلى منطق قمعي، في حين أنَّ منطق الفصل بين الكنائس والدولة في ذاته هو منطق الحريَّة.

---

(١٣) أصدر المجلس الدستوري في فبراير ٢٠١٣م قرارًا حول مسألة منح أجرة لرجال الدين من ميزانية الدولة، اعتبر بمقتضاه أن هذا الإجراء لا يتناقض مع الدستور. غير أن هذا القرار ليس إلزاميًّا ويمكن تغيير هذه الوضعية.

(١٤) يشير هذا التقرير بوضوح إلى أن التعليم العلماني الأخلاقي لا ينفصل عن رؤية نقدية للمجتمع.

(١٥) Étienne BALIBAR, *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Galilée, Paris, 2013, p. 112.

وبشكل آخر؛ فقد توصّلت منظّمات رسميَّة إلى هذا التشخيص نفسه الذي قمت به. ومن ذلك ما ورد في تقرير اللجنة المكلّفة بملفّ التعليم العلماني للأخلاق من نقد «**لما عرفته العلمانيَّة، منذ سنّ قانون ١٥ مارس/ آذار ٢٠٠٤م، من انزلاق تدريجي وغير محسوس، نحو التركيز على واجبات التلاميذ**»، وليس نحو ضمان حقوقهم. وهذا النقد على قدر كبير من الأهميَّة؛ لأنّ أحد الموقّعين الثلاثة على التقرير هو نفسه مقرّر لجنة ستازي السيّد ريمي شوارتز (Rémi Schwartz). ومن جهته، أشار أيضًا رئيس مرصد العلمانيَّة جون لويس بيانكو (Jean-Louis Bianco) في مقدّمة «**تقديم حصيلة جزئيَّة لأعمال المرصد**» (في يونيو ٢٠١٣م) إلى أنَّ «**العلمانيَّة تبدو، في أغلب الأحيان، ومنذ عشرين عامًا، كمبدأ لمنع الحرّيات وتقييدها، والحال أنها ليست كذلك**».

كانت هذه بعض التصريحات التي تحاول إعادة العلمانيَّة إلى سكّتها الصحيحة. ويمكن أن نتأسّف لكونها تصريحات لم تسترع أبدًا اهتمام وسائل الإعلام، وأنَّها لم تكن أكثر عددًا ولا أكثر رسميَّة؛ بل إنَّ الأسف يتضاعف لأنّ تصريحات أخرى استمرّت في الاندراج ضمن منطق العلمانيَّة القمعيَّة[١٦]. كما أنَّ عمليَّة الضغط من أجل سنّ قوانين جديدة، وخاصّةً قانونًا مضادًّا لأحكام قانون الشغل حول حريَّة الضمير، ما تزال متواصلة.

وفي الحقيقة؛ فإنّه يُوجد نقص كبير، إلى يومنا هذا، على مستوى التفكير في العلمانيَّة والتعريف بها، رغم كلّ الجهود التي يبذلها رئيس مرصد العلمانيَّة. وإذا لم يُنجز هذا العمل، سنبقى خاضعين؛ بل ومُعزّزين لِـ«علمانيَّة جديدة» على طريقة نيكولا ساركوزي وجون فرانسوا كوبيه، تلك التي يتقاسم رؤيتها بعض الشخصيّات التي تزعم أنها يساريَّة. ومن جهة أخرى، سيكون بإمكان مارين لوبين الاستمرار في التحجّج بالعلمانيَّة.

وقد كان بإمكان فرانسوا هولاند (François Hollande) خلال المناقشات المرتبطة بمشروع قانون الزواج المثلي، أن يحدّد التوجّه الذي ينبغي أن تتّخذه العلمانيَّة، وأن يعيد بطريقة رسميَّة، تأسيس العلمانيَّة الضامنة لحريَّة

---

(١٦) وتحديدًا تلك التي احتجت على قرار محكمة الاستئناف في ١٩ مارس/آذار ٢٠١٣م بخصوص ما عُرف بـ«قضية روض Baby-Loup».

الضمير وحريَّة ممارسة الشعائر (طبق مقتضيات قانون ١٩٠٥م). وكان بإمكانه أن يوضّح أنَّ العلمانيَّة لا تقمع الأديان؛ بل تفرض عليها احترام حريَّة الجميع. كما كان بإمكانه إعادة وضع العلمانيَّة في إطار تاريخ الزواج نفسه (من خلال التذكير بالفصل بين الزواج المدني والزواج الديني منذ عام ١٧٩٢م) وفي علاقتها بالمسيرة الطويلة المطالبة بالحرّيات العلمانيَّة التي تجلّت (بالخصوص) في قوانين الطلاق (١٨٨٤م)، ومنع الحمل (١٩٦٧م)، والإجهاض (١٩٧٥م).

وهنا أيضًا، نجد تاريخ العلمانيَّة غير معروف على نطاق واسع، وهو ما يؤدّي إلى أخطاء فادحة في الحكم عليها. ففي حديثي مع بعض المحاورين ممّن شرحت لهم أنَّ القانون الجديد المتعلّق بـ«**الزواج المثلي**» يمثّل امتدادًا لحركة فصل القانون المدني عن معايير بعض الأخلاق الدينيَّة، ردّوا عليّ بأنَّ الأمر يتعلّق بـ«**قطيعة أنثروبولوجيَّة غير مسبوقة**»، وفي هذا جهل بصراعات الماضي المديدة. ذلك أنَّ الزواج المدني الذي أتاح إمكانيَّة الطلاق في عام ١٧٩٢م، هو ما شكّل مُسبقًا «**قطيعة أنثربولوجيَّة**» مع الطقوس الكاثوليكيَّة للزّواج. وقد كان الصراع مريرًا؛ إذ مع عودة نفوذ رجال الدين في عهد إحياء الملكيَّة، تمَّ إلغاء الحقّ في الطلاق في عام ١٨١٦م، ولم يتمّ إقراره مجدّدًا إلَّا بعد مرور عقدين تقريبًا عن علمنة الطلاق في المملكة المتّحدة[(١٧)]. وكان على الأخلاق العلمانيَّة أن تعلّمنا أنَّ «**الأزواج يغدون بمجرّد الزواج في البلديَّة، متزوّجين بالفعل**»، في حين يؤكّد عدد من الأساقفة والكهنة من الكنيسة الكاثوليكيَّة بأنَّ «**الزواج المدني ليس زواجًا**»، وبالتالي فإنّنا «**لا نستقبل زوجًا مدنيًّا حيث لا يُستقبل رجل مصطحبًا خليلته**». وقد عاش جول فيري هذه التجربة: إذ أخبره المبعوث البابوي أنه من غير المناسب أن يقدّم له زوجته وأن يصافحها؛ لأنّ زواجهما لم يتمّ «**في الكنيسة**»[(١٨)].

---

(١٧) حول مسألة الأخلاق، فرغم وجود أديان رسمية في إنجلترا وأسكتلندا، فإن المملكة المتحدة أكثر علمانية من فرنسا.

(١٨) حول مسألة معركة الأخلاق العلمانية من أجل الاعتراف بمشروعية الزواج المدني، انظر:
ean BAUBÉROT, *La Morale laïque contre l'ordre moral sous la IIIe République*, Seuil, Paris, 1997 rchives Karéline, 2009), p. 85-90.

وهذا قريب من النقاشات الحالية حول التعليم المبتذل لدراسات النوع في المدارس (التي تس خطأ «نظريّة النوع»).

أمّا بالنسبة إلى قانون ١٨٨٤م الذي أجاز الطلاق، وبما أن عَرّابه ألفريد ناكي (Alfred Nacquet) مفكّر حرّ من أصل يهودي، فقد أدانته بعض السلطات الكاثوليكيّة (مثل النائب القسّ شارل إميل فريبيل (Charles-Īmile Freppel)) بوصفه «**مؤامرة ساميّة**» ضدّ الدين المسيحي(١٩)؛ بل إنّ بعض الأوساط الكاثوليكيّة طالبت في عام ١٩٤٥م بسنّ قانونين لنوعين من الزواج: أحدهما زواج لا رجعة فيه، وآخر يتضمّن إمكانيّة الطلاق!

تتضمن العلمانيّة فكرة أنّ المجتمع السياسي يحدّد في كلّ حقبة مرجعيّات أنثروبولوجيّة، وهذا عكس الفكرة التي تحيل إلى أنثروبولوجيا لاتاريخيّة وثابتة كذّبتها الدراسات الأنثربولوجيّة ذاتها. فإذا اتّفقنا على هذا، فإنّ العلمانيّة لا تمنع أيّ شخص من العيش وفق معتقداته الأنثربولوجيّة، لكنّها تحرص فحسب على عدم فرض هذه المعتقدات على المجتمع ككلّ. وهذه هي المعركة التي ترسم الحدود الفاصلة بين المنتسبين للعلمانيّة التاريخيّة ومناصري «العلمانيّة الجديدة»، وهم «**علمانيّون**» أساسًا حين يتعلّق الأمر بتقييد حريّة الضمير لدى المسلمين، وفرض قيود مهنيّة على النساء المسلمات (وجعلهنّ بالتّالي يفقدن استقلاليتهنّ)، وإشاعة استيهامات عن «**أسلمة**» مزعومة لفرنسا(٢٠).

ينبغي قراءة كلود أسكولوفيتش (Claude Askolovitch) وهو يحكي كيف تمّ طرده من العمل بإحدى المجلّات الأسبوعيّة المعروفة والمؤثّرة حين برهن في مقال له على أنّ «**السيّدة مارين لوبين قالت حماقات**» حول «**اللحم الحلال**» مدّعية أنّها تُفرض على المستهلك دون علمه. وحين عجز رئيس تحرير تلك الأسبوعيّة عن دحض معطيات البحث التي استند عليها أسكولوفيتش، لجأ إلى العموميّات قائلًا: «**للجمهوريّة حقّ الدفاع عن نفسها...**»(٢١)، حتى وإن أيّد من خلال هذا الكلام، من دون شكّ، ما يصدر

---

(١٩) *Cf.* Francis RONSIN, *Les Divorciaires. Affrontements politiques et conceptions du mariage dans la France du XIXe siècle*, Aubier, Paris, 1992.

(٢٠) Raphaël LIOGIER, *Le Mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*, Seuil, Paris, 2012; et John R. BOWEN, *L'Islam, un ennemi idéal*, Albin Michel, Paris, 2014, démontent bien de tels fantasmes.

(٢١) انظر بهذا الصدد: =

عن زعيمة يمين متطرّف من أشياء خاطئة. لكن يبدو أنّ كلّ أنواع الهجوم مسموح بها حين يتعلّق الأمر بالمسلمين؛ إذ سبق لجريدة لوفيغارو أن صرحّت عام ١٩٨٥م أنّ فرنسا من حيث هي ضحيّة **«غزوات»** المسلمين، لن تظلّ هي فرنسا نفسها بعد ثلاثين سنة من الآن؛ أي: في عام ٢٠١٥م(٢٢)؛ أي: في العام القادم!

لنتّحد جميعًا ضدّ «علمانيّة» مارين لوبين

لقد كتبت هذا التذييل مباشرة بعد تراجع الحزب الاشتراكي في الانتخابات البلديّة في مارس/آذار ٢٠١٤م؛ وبعد التصريح الذي أدلت به مارين لوبين عقب هذه الانتخابات، والذي أكّدت فيه أنّ البلديّات التي يسيّرها حزب الجبهة الوطنيّة سوف **«تستعيد العلمانيّة»** من خلال إضافة لحم الخنزير إلى قوائم وجبات المطاعم المدرسيّة(٢٣)، مُبيِّنة بذلك أنّها ستستغلّ تحريف العلمانيّة لمحاربة خصومها في هذا الميدان؛ وبعد تشكيل حكومة جديدة بقيادة مانويل فالس. وحول هذه النقطة الأخيرة، نعرف أنّ وزير الداخليّة السابق سبق له أن أدلى في أثناء قيامه بمهامّه، بأقوال مقلقة فيما يتعلّق بمسألة العلمانيّة. والوزير الأول الجديد ستحكم عليه أفعاله: هل سينساق وراء صرف انتباهنا عن سياسة اجتماعيّة واقتصاديّة صعبة، وخاضعة للنقد، بالتوسّل بـ**«علمانيّة»** يتّخذها مبرّرًا لتدابير قمعيّة تطال أكباش فداء؟ إنّ غدًا لناظره قريب.

Claude ASKOLOVITCH, *Nos mal-aimés. Ces musulmans dont la France ne veut pas*, Grasset, = Paris, 2013.

وفي التحليل السوسيولوجي العام انظر: الكتاب المهم لعبد العالي حاجات ومروان محمّد:
Abdellali HAJJAT et Marwan MOHAMMED, ***Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»***, La Découverte, Paris, 2013.

(٢٢) يحمل غلاف مجلة لوفيغارو (Le Figaro) في عددها ليوم ٢٦ أكتوبر/تشرين الأوّل ١٩٨٥م صورة للمحجبة ماريان (Marianne) مع عنوان: «هل سنبقى بعد ثلاثة عقود فرنسيين؟» ويقول جون راسباي (Jean Raspail) في المقال الذي كتبه في هذا العدد بأنّ **«أربعمائة مليون مسلم [...] هم مستعدون للغزو»** وأنّ **«الاجتياح العربي قريب»**.

(٢٣) ما تستهدفه السيدة مارين لوبين تحديدًا هو **«قوائم الوجبات البديلة»** المقترحة على التلاميذ، التي تتضمن لحومًا أخرى غير لحم الخنزير، ووجبات نباتية. وأذكر أنه في عهد رئاسة إميل كومب للجمعية العامة (Émile Combes) (من مايو/أيّار ١٩٠٢م إلى يناير/كانون الثاني ١٩٠٥م)؛ أي: في الوقت الذي كانت فيه العلمانية الفرنسية أكثر تشددًا، كانت المطاعم المدرسية تقدم للتلاميذ وجبات الأسماك يوم الجمعة، مراعاة لما تأمر به الكاثوليكية من امتناع عن أكل اللحم في هذا اليوم.

فإذا ما كان الأمر كما نستشرف، فإنّ سياسته العموميّة هذه ستكون عكس سياسة جون جوريس حين دعا، وقد أدرك منذ ١٩٠٤م أنّ الإفراط في التركيز على مناهضة الكهنوت يتمّ على حساب الاهتمام بالسياسة الاجتماعيّة، إلى إحلال سلم علماني من أجل، كما يقول: «**إرساء ديمقراطيّة تكرّس كلّ جهدها في سبيل العمل الهائل والصعب للإصلاح الاجتماعي والتضامن الإنساني**»(٢٤). وقد جعلت أقوال جوريس هذه وكذلك مواقفه في أثناء النقاش الذي رام أن يجعل من قانون ١٩٠٥م «قانونًا للحرّية» (حسب تعبير أريستيد بريان)، البعض يصفه بأنّه «**برجوازي مدينة كاليه** (Calais)» الذي استسلم إلى البابا (ومن دون شكّ، كان سيوصف بعد عدّة سنوات بأنّه كان «**الأبله النافع**»!). ومع ذلك، فقد ظلّت علمانيّته، علمانيّة نضال، نعم، علمانيّة نضال من أجل الإصلاحات الاجتماعيّة والدفاع عن الحرّيّة.

وأن توجد نقاشات بين العلمانيّين، فهذا أمر عادي: ولن أعود هنا إلى ما أشرت إليه بوضوح شديد في هذا الكتاب حول هذا الموضوع(٢٥)، لكنّني أُذكِّر بعنوان الفصل الأول منه، وهو: «**عندما تغدو العلمانيّة قناعًا لليمين المتطرف**». ذلك أنّ مارين لوبين وحزب الجبهة الوطنيّة قد تمكّنا منذ عام ٢٠١٠م من تملّك العلمانيّة، وهو أمر لو قاله شخص في عام ٢٠٠٥م بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئويّة لقانون ١٩٠٥م، لكان اعتبر «**مخبولًا**»! إلا أن هذا الخطر، الذي أشرت إليه، يتزايد منذ عام ٢٠١٠م، وهو ما يوجب علينا وبشكل مستعجل، وقف ممارسة سياسة النعامة التي نكتفي من خلالها بإصدار أقوال شجب وإدانة أخلاقويّة دون أيّ فعاليّة اجتماعيّة.

وفيما يتجاوز اختلافاتنا المشروعة، ونقاشاتنا التي ستستمرّ بكلّ تأكيد، ينبغي أن نتبنّى هدفًا عظيمًا مشتركًا، وهو العمل من الآن فصاعدًا بكلّ طاقتنا من أجل ألّا تكون للطريقة التي تتبنّى بها مارين لوبين العلمانيّة في عام ٢٠١٧م أيّة مصداقيّة اجتماعيّة. وهذا ما يفرض علينا، بصفة فرديّة وجماعيّة، أن نكون قادرين على أن نفسّر للمواطنين لماذا تتعارض «**العلمانيّة**» التي

---

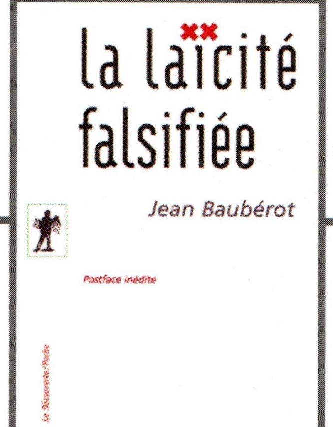
(٢٤) Jean JAURÉS, *La Dépêche du Midi*, 15 août 1904.

(٢٥) *La Laïcité falsifiée*, p. 123-126.

ندافع عنها مع تلك التي تدّعي مارين لوبين تجسيدها، ولماذا لا يمكن اعتبار **«علمانيّتها»** علمانيَّة، وفيم تتمثّل علمانيّتنا. ولتحقيق هذا الهدف، ما علينا سوى التمسّك بمبادئ قانون ١٩٠٥م.

١٤ أفريل ٢٠١٤م





العلمانيَّة المُزيَّفة

إن الحافز الذي حرّك بوبيرو إلى نشر هذا الكتاب هو أن ثمة «علمانية جديدة» أخذت تبرز وتتمدّد في المجتمعات الأوروبية، يرفع لواءها التيار اليميني، وهذا النوع من العلمنة، حسب بوبيرو، علمانية مزيفة؛ لأنها نقلت المبدأ العلماني إلى المجال العام، أي المجتمع؛ مما جعلها تؤول إلى نوع من الاستبداد تجاه الأفراد والجماعات، حيث تتدخّل في منع التعبير عن ذواتهم واعتقاداتهم وشعائرهم. بينما العلمانية في جوهرها هي مجرّد حياد للسلطة السياسية، ومن مستلزمات هذا الحياد أن لا تُمنع التعبيرات الثقافية والدينية من التمظهر في الحياة العامة.

تقوم أطروحة بوبيرو على تمييز جذري بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع، حيث يقبل العلمنة في المستوى الأول؛ أي بمدلولها كحياد للدولة أمام مسائل الاعتقاد الديني، لكنه يرفض علمنة المجتمع؛ لأنها ستؤول إلى تدخّل السلطة السياسية في اختيارات الأفراد وحرياتهم.

وهذا الموقف هو الذي جعل بوبيرو يرفض كل أشكال التضييق التي تطال المسلمين في فرنسا.

تعريف بالكاتب

جون بوبيرو، عالم اجتماع ومؤرّخ فرنسي، ومدرّس لعلم الأديان، ومؤسّس علم اجتماع العلمانية، ساهم في صياغة الإعلان الدولي حول العلمانية، وكان مستشارًا سياسيًّا للرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران، كتب عددًا كبيرًا من الدراسات حول العلمانية، تُرجم بعضها إلى أربع عشرة لغة.



مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

السعر:
10 دولارات أمريكيّة
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-470-012-9
9 786144 700129

INFO@NOHOUDH-CENTER.COM | WWW.NOHOUDH-CENTER.COM